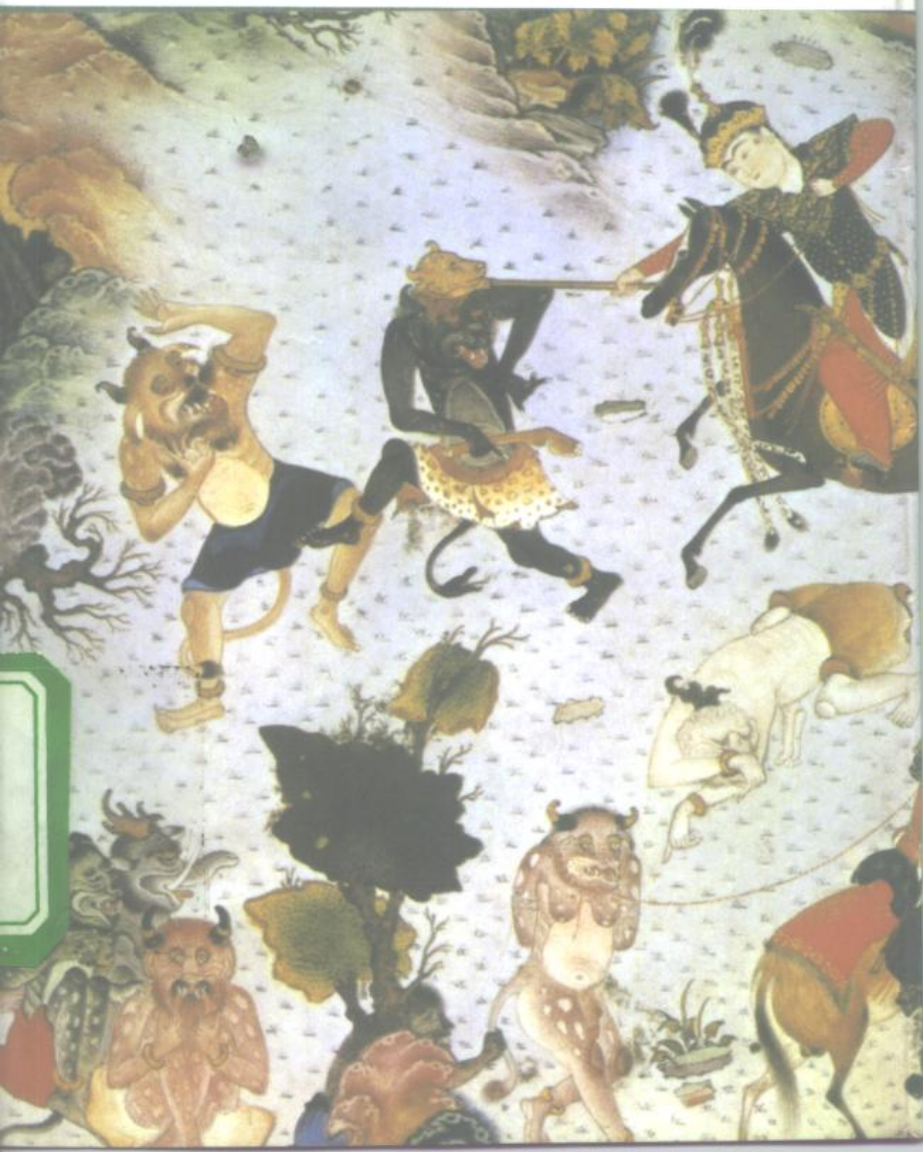
伊斯兰文化丛书

金宜久／著

伊斯兰教的苏非神秘主义



●伊斯兰文化丛书●

92966

DGTB/26

伊斯兰教的苏非神秘主义

金宜久　著

[illegible]

中国社会科学出版社

（京）新登字030号

图书在版编目（CIP）数据

伊斯兰教的苏非神秘主义/金宜久著. －北京：中国社会科学出版社，1995.8
（伊斯兰文化丛书/吴云贵等主编）
ISBN 7-5004-1652-0

Ⅰ.伊… Ⅱ.金… Ⅲ.苏非派-教义-神秘主义-研究 Ⅳ.B966.1

中国版本图书馆CIP数据核字（95）第00204号

中国社会科学出版社出版发行
（北京鼓楼西大街甲158号）
北京市怀柔中科印刷厂印刷 新华书店经销
1995年8月第1版 1995年8月第1次印刷
开本：787×1092毫米1/32 印张：3.875 插页：2
字数：60千字 印数：1—10000册
定价：5.00元

B626

《伊斯兰文化》丛书
编辑委员会

主　编　吴云贵　秦惠彬　周燮藩
编　委　（按姓氏笔划排列）
马忠杰　王怀德　王俊义
冯今源　李兴华　余振贵
杨永昌　金宜久　郑文林
周用宜　黄燕生

编者献辞

10余年来，在改革开放的热潮下，我国学术界迎来了企盼已久的春光，相继出版了大量的多学科、不同层次的著作，为读者们提供了可贵的精神食粮，受到了欢迎和赞赏。然而相比之下，宗教读物尤其是有关伊斯兰教的著作，在我国文化市场上依然少见，难以满足读者的需求。为此，我们向读者推出这套通俗性的宗教知识读物，为我国文化事业百花园奉献一束小花，愿读者在涉猎中获得心灵上的启迪、情趣上的满足。

作为世界三大宗教之一的伊斯兰教，流传广泛，经久不衰，迄今仍影响着数以亿计的世界广大人口；千姿百态的伊斯兰文化源远流长、根深叶茂，对人类文明作出过巨大的贡献。作为一种文明方式，其相关研究不论在东方穆斯林世界还是在西方基督教世界，均已达到空前的规模，成为人类文化研究的重要区域，引起高度的重视。如今改革开放的大潮早已把国人推出家门、涌向世界，汇入人类文化的海洋；我国人民同发展中的伊斯兰国家的交往愈益增多，遍及政治、经济、外交、文教各个领域，甚至在看似无关的经贸交易、投资活动中也同样蕴含

着包括宗教传统在内的文化因素，潜移默化地影响着人们的思想观念、经济决策、经济行为。这些都提示国人增强文化意识，涉猎国际文化知识，加深对伊斯兰文化的理解。

伊斯兰教步入华夏大地已有千余年之久，她已在这里生根，开花，结果。我国的回、维吾尔、哈萨克、柯尔克孜、塔吉克、乌孜别克、塔塔尔、东乡、撒拉、保安等10个民族几乎全民信仰伊斯兰教，中国伊斯兰教早已不再是异质的外域文化，而成为中华民族传统文化的一部分。饱受10年动乱之苦的我国各族人民珍视来之不易的安定团结局面，国家长治久安的大计更把各族人民兄弟般的团结提高到政治原则高度。而欲维护和加强民族团结，除了政治方向的一致性而外，不同民族之间还需要有心灵、情感、文化上的理解、交流、沟通，这也要求我们加深对作为我国少数民族文化传统一部分的伊斯兰文化的理解和尊重，以增强中华民族的内聚力，共同致力于国家现代化建设。

若本丛书能使读者开卷有益，能使读者拓宽视野、增进知识、奋发向上，我们将感到无限的欣慰。我们也热诚地欢迎读者对本书提出批评与建议。

《伊斯兰文化》丛书编委会

1993年7月30日

前言

宗教总是有着一定的神秘性。例如基督教的处女怀孕说和启示说，佛教的西方极乐世界说和业报轮回说，伊斯兰教关于先知穆罕默德夜游耶路撒冷并乘神骑卜拉格登霄的传说等等，都有一定的神秘性。可是，神秘主义同神秘性不同，是尤为特殊、精细的文化传统，几乎各大宗教都有这种现象。只是神秘主义在不同的宗教那里，也许表现形式不同罢了。但它们的共同点则是追求个人与所信仰的对象（如神灵）直接而又亲密的合一。神秘主义者的这种主张，是他们的生活目的，离开这个目的，他们的生活也就会失去乐趣和意义。

伊斯兰教内的神秘主义者通常叫做“苏非”。共同的神秘主义主张和生活方式使他们有苏非派的称呼。当我们讲到伊斯兰教的苏非神秘主义时，很自然地会联想到那些吃玻璃、走炭火、跳旋转舞的苏非们。他们的神秘主义究竟是什么样的呢？下面我们来谈谈这个问题。

目　录

前　言…… (1)

一、苏非派的起源…… (1)

1. “苏非”的含义是什么…… (1)
2. 苏非派的思想渊源 …… (5)
3. 苏非派的外来影响 …… (11)

二、苏非派发展的简单过程 …… (18)

1. 早期的苦行主义和禁欲主义 …… (19)
2. 神秘主义的发展 …… (22)
3. 神秘主义与正统信仰的结合 …… (25)
4. 民间信仰的发展 …… (28)
5. 新苏非主义的发展 …… (36)

三、苏非派的神秘主张 …… (39)

1. 一神论 …… (40)
2. 造化论 …… (42)

3. 神爱论 …… (45)
4. 神光论 …… (48)
5. 神智论 …… (52)
6. 照明论 …… (54)
7. 泛神论 …… (57)
8. 完人论 …… (62)
9. 人主合一论 …… (64)

四、苏非派的修炼道路 …… (67)
1. 导师制 …… (68)
2. 修炼道路与修行方式 …… (75)
3. 赞念（齐克尔） …… (82)

五、苏非派与逊尼派和十叶派的异同 …… (92)
1. 人主关系的转变 …… (96)
2. 摆脱俗务，净化灵魂 …… (97)
3. 精神导师替代乌里玛的作用 …… (97)
4. 强调经训的隐义和道统的绝对价值
…… (98)
5. 教主的神圣性和绝对权威 …… (100)
6. 对具体问题的神秘主义解释 …… (101)
7. 重精神修炼 …… (102)
8. 道堂在宗教生活中的重要地位 …… (103)
9. 教团组织和教阶制 …… (103)

10. 对圣裔的特殊信仰 …… (104)

六、结束语 …… (108)

一、苏非派的起源

关于苏非派的起源问题，西方的伊斯兰教学者作过大量研究，提出了许多看法和主张，概括起来大致有以下几种。

第一种观点可以叫做西方思想起源论。它认为苏非派的起源是由于西方的影响，其中主要是基督教和新柏拉图主义的影响。第二种观点可以叫做东方思想起源论。它认为苏非派起源于东方的影响，包括波斯的、印度的和中国道教的影响。第三种观点可以叫做内在思想衍生论。它认为苏非派的起源完全是伊斯兰教内部思想发展的结果，外来的影响只是在以后才起作用。

1. “苏非”的含义是什么

“苏非”这个词来自阿拉伯文 Ṣūfī，意思是指“穿羊毛衣的人”。一般认为，它由阿拉伯文 ṣūf（意为“羊毛”）变化而来。因为穿这种衣服是为了表示自身的“俭朴”，故人们称这种人为“苏非”。

其实，要细究起来，事情并不这样简单。伊斯兰教史上，人们最早用“苏非”一词大约是在8世纪后期。大神秘主义诗人加米（1414—1492年）说，库法的阿拉伯人阿布·哈希姆（？—789年）首先使用该词。有人说，最早用来称呼化学家、神秘主义者和素食主义者查比尔·本·哈彦（702—780年），而“苏非”一词在阿拉伯文献中正式出现则在9世纪中叶。那么，在“苏非”一词被人们用来称呼神秘主义者以前，阿拉伯人在衣着方面是不是没有穿羊毛衣的人呢？显然不是。早在伊斯兰教兴起前，阿拉伯人就有穿着羊毛衣的习俗。同样的，在伊斯兰教早期历史上，穿羊毛衣也是极其普通的事。当时对这种穿着的人并不称他们是苏非或苏非派。中世纪有一位著名的苏非作家叫卡拉巴基（？—约990年），他说过这样的话，“先知常穿羊毛衣，骑毛驴”；另一位大教义学家哈桑·巴士里（？—728年）说，当年参加白德尔之战的人中有70名战士是穿羊毛衣的。在衣服潮湿的时候，这些人的身上就散发出一股难闻的怪味来，令人作呕。就像羊被淋湿后发出的气味一样。有一次，有人问先知穆罕默德，这股气味“不使你厌恶吗”？可见，羊毛衣作为阿拉伯人的一种服饰，最初跟苏非或苏非派这个名称毫无关系。

有的学者相信苏非派的历史像伊斯兰教一样古

老，认为当年凡是穿羊毛衣的人都是苏非。著名的苏非作家库萨伊里（？—1072年）就这样主张。他甚至认为穆罕默德本人就是第一位大苏非，他的门弟子和追随者也都是苏非。可惜这种主张很少为人们采纳，因为这很容易把那些穿羊毛衣的人都说成是苏非。8世纪时，在阿拉伯人生活的地方（如巴勒斯坦、叙利亚、埃及和美索不达米亚）仍然居住着不少基督教徒，他们中的修士（修道生），有时也穿羊毛衣。按照上面的说法，显然会把基督教徒或修道士也看作是伊斯兰教的苏非。伊斯兰教史上确实有过这样的记载：苦行主义者法尔卡德·沙巴德（？—784年）因为穿着羊毛衣而受到斥责，有人要他“脱下这种基督教的标志”。可是，这种说法完全忽略了阿拉伯民族自身的穿着习俗；同时，穿羊毛衣既不是苏非的唯一标志，也不能把它叫做基督教的标志。作为一种外部的服装是无法决定它的穿着者的身份和信仰的。阿拉伯人穿着羊毛衣的历史早于苏非派是完全可以肯定的。在苏非派活动一段时间后，他们才得到 Ṣūfī 这一称呼，这是确定无疑的。仅仅以外部穿着来断定苏非派得名于 ṣūf（羊毛）一词，还过于简单而不能令人信服。

10世纪时，一些学者已经就 Ṣūfī 一词的起源问题作过大量的探讨，概括起来有源自阿拉伯文的

“清净”、“首列”、“聚居于先知清真寺凉棚”等不同说法，以后又有源自希腊文“智慧”的说法。上述解释并没有广为人们接受。可见，谈到苏非派名称的来源问题时，不能不考虑到最初得到这一名称的人，他们的内心世界及其精神活动同这种穿着之间的关系。

有人说，苏非派成员因为贫穷才穿羊毛衣。的确，不少苏非很穷苦，他们的经济地位低下，生活在社会的底层。但是，这不是说，他们都很穷，都没有条件过富裕的生活，穿其他的服饰。情况并不是这样的。例如，著名的苏非著作家哈里斯·穆哈西比(781—857年)的父亲给他留下了3万枚金币，可是他并不愿去用这些钱，宁愿过清贫生活。这说明在苏非派那里，金钱微不足道。他们往往轻视尘世生活，珍重个人的正信。他们的穿着与其说是由于他们的贫困，不如说是由于他们的信仰和思想。清贫、坚忍、敬畏、苦行、禁欲……的召唤，使他们专注于个人的身心修炼，而不讲究外部的服饰打扮，这种穿着恰恰便于他们席地而坐和随地倒卧，很适应经常的流浪和旅行生活。Sūfi 确由 ṣūf 一词转化而来，但不是他们的穿着决定他们以此来显示自身的俭朴。相反，是他们的信仰和精神生活要求他们有这样的衣着。人们通常是以外部打扮来称呼他们为“苏非”，可是，离开他们的内心的精神生活和信

仰，这种称呼是没有什么意义的。

2. 苏非派的思想渊源

尽管人们关于苏非派的起源问题，有不同的说法。但是，它作为一种神秘主义的派别，却有真正根源于伊斯兰教内部的因素。换句话说，它是《古兰经》经文衍化的结果。这里，可以从以下几个方面来加以说明。

第一，《古兰经》经文本身使人得出神秘主义的想象，这是苏非派兴起的首要的原因。穆斯林基于对经文的虔信不疑，导致神秘主义的产生和发展。例如经文说：

> 他在一夜之间，使他的仆人，从禁寺行到远寺，他在远寺的四周降福，以便我昭示他我的一部分迹象。（17：1）
>
> 难道我没有为你而开拓你的胸襟吗？（94：1）

类似的经文使一般穆斯林深信真主确实使穆罕默德从麦地那夜游到耶路撒冷并从那里升霄；深信真主确曾在他童年时派遣天仙剖开过他的胸膛并更换过一颗心脏。有关穆罕默德的种种奇迹的传说，在这些经文的基础上通过不断地渲染和加工，成为穆斯林的种种故事传说的基本素材或根据；而为神秘

主义者强调的下列经文更是他们深信不疑的。经文说："你们的朋友，既不迷误，又未迷信，也未随私欲而言。这只是他所受的启示，教授他的，是那强健的，有力的，使他达到全美。他在东方的最高处，然后他渐渐接近而降低，他相距两张弓的长度，或更近一些。他把他所应启示的启示他的仆人，他的心没有否认他所见的。难道你们要为他所见的而与他争论吗？他确已见他二次下降……"（53：2—18）"他确已看见那个天使在明显的天边……"（81：23）

就是说，神秘主义者确信穆罕默德确实见过真主以及他的天使。这既是神秘主义者把穆罕默德看成是不同于凡人（但他并不是神灵）的原因，又是他们主张人可以看见安拉（实际上是指心见）并与他合一的根据。

第二，《古兰经》中的某些不易解释的经文，有的人从神秘主义角度做出解释并予以信仰，这是苏非派产生的又一原因。例如经文说：

> 他降示你这部经典，其中有许多明确的节文，是全经的基本；还有别的许多隐微的节文。（3：7）

根据经注家的说法，经文分为两类。一类是明确的，即经文的意义清楚、明白，人们在理解经文时不易发生错误；另一类是不明确的，指那些经文

意义含混和无法解释的。这第二类经文正是神秘主义产生的基础。例如《古兰经》第二章的一开头就出现的三个阿拉伯文字母“阿里甫、俩模、密默”，就属于这类经文。在《古兰经》中，共有28章的章首是这样。由于人们对这些字的解释各不相同，这为神秘主义解释的出现创造了条件。有人就说，这些字是真主的启示，它们是神秘的，含义深奥，凡人无法知道；有的人说，它是某种特定的符号，除了受到启示的穆罕默德本人外，它们的神秘含义，他人无法理解。一方面，在伊斯兰教内部出现了对经文解释的表义学派和内学派；另一方面，神秘主义也得到了发展。苏非派在经文解释方面，就属于上面说的内学派。

还有一些经文，往往被作出神秘主义的解释。例如：

> 我比他的命脉还近于他。（50：16）
>
> 我比你们更邻近他，但你们不晓得……（56：85）
>
> 真主引导他所意欲者，走向他的光明。（24：35）
>
> 任何人也不配与真主对话，除非启示，或从帷幕的后面，或派一个使者，奉他的命令而启示他所欲启示的。（42：51）

这类经文无疑表明真主无所不在，既为人不知

不见，他本身又能知能见，既超越人体，又切近人身，几乎与人同一；真主不是高不可攀、难以接近的，而是近在咫尺，任人亲近的。这样，就很自然地出现了那种非常强调人的直觉、内心经验、亲见真主、人主交通、亲密、合一的神秘主义主张。有的人进而主张个人完全可以不通过使者和任何中介，只要凭借感悟就可“从帷幕的后面”与真主直接会晤交谈。这些主张以及与之有关的宗教实践，终于为种种神秘主义的修炼方式和神秘主义教义的发展奠定了基础。

第三，经文中关于宗教礼仪的种种原则规定，同样是神秘主义发展的基础。有的经文本身就含有某些神秘主义因素，这是神秘主义，或者说，是苏非派在伊斯兰教内部得到发展的又一原因，经文说：

> 在日出和日落之前，你应当赞颂你的主；在夜间和叩头后，你应当赞颂他。（50：39—40）
>
> 你应当谨守从晨时到黑夜的拜功；并应当谨守早晨的拜功……在夜里的一段时间，你应当谨守你所当守的附加拜功……（71：78—79）
>
> 夜里，你应当以小部分时间向他叩头，以大部分时间赞颂他。（76：26）

经文明确规定穆斯林每天应当进行副功拜，如长时间地祈祷、夜祷、跪拜、叩头和赞颂真主，并

在必要时应静坐、守夜和斋戒。虔诚信徒必然认真履行这些礼仪。可是，经文并没有具体规定礼拜时间的长短、赞颂经文的内容和赞颂的次数多少。在以后的发展过程中，神秘主义者很自然地会反复诵读某些经文、赞颂真主之名，以至赞颂者达到神志不清的地步；同样的，长时间的叩头和跪拜，也会使人神志恍惚。这一切正是苏非派成员，或神秘主义者所追求的那种陶醉、出神的状态，他们企图通过这种种方式达到与主交通、合一的目的。至于经文中有关敬畏、坚忍、虔信、宽恕、施舍、行善……的原则规定，更是他们坚守的生活方式，以至由此发展出种种神秘主义的教义。

第四，《古兰经》关于真主创造人和万物，以及人和万物复归真主的经文，是神秘主义产生的基本根据，也是苏非派成员力求复归真主，并与之合一的基础。我们知道，伊斯兰教并不是出世的宗教。它肯定真主赐予世人各种今世的物质福利，允许他们尽情享受今世生活（见《古兰经》11：15，3：45等）。同时，我们在经文中也看到，它强调现世生活的短暂、虚幻和享受的局限（9：38），现世生活是欺骗（31：33），唯有来世生活永恒久长。由于人们要享受现世生活，难免会受物欲诱惑，误入歧途，进而堕落、作恶；或是坚持正道，自制、行善。这就有一个在后世接受真主的末日审判的问题。可是，有

一些人并不满足于此。他们期望在现世就能与真主相会，与之交通、合一。于是，他们从经文中为这种想法寻求根据。这些经文是：

他初次创造你们，你们只被召归于他。(41：21)

真主将集合我们，他是唯一的归宿。(42：15)

我们必定归于我们的主。(43：14)

他们确信自己必定见主，必定归主。(2：46)

你们要像他创造你们的时候那样返本还原。(7：29)

这种复归、返本还原的思想，实际上回答了一个重要的神学问题，即真主造人的目的问题。按照这种思想，真主造化一切，一切向真主复归。复归的目的是接受真主预定的审判。这无非是一生万有，万有归一的形象说法。经文的这种思想，在随后的发展中，成为神秘主义思想的基础：人生的目的在于与真主合一。

除了《古兰经》外，人们还从流传的“圣训”中寻求神秘主义的根据。例如圣训说：

真主有99种美名。诵读这些美名的人将进天堂。

每天有一次迷雾遮住我的心，我必定恳求

真主饶恕一百次。

凡人认得自己，便认得造化之真主。

我是隐藏之宝，我喜人认我。我造化人，只为认我。

凡人认得自己，便认得造化之真主。

对大多数穆斯林，他们满足于真主的启示、圣训和教法。他们所关心的是信仰的纯正、履行宗教功课的认真和虔诚，而不是神秘主义的宗教仪式，更不是去探究唯灵论的形而上学的奥秘。然而，在穆斯林中，确有一部分虔信者竭力仿效穆罕默德早年的虔信、沉思的生涯，严守他关于纯伦理性的教诲，以使内心求得自悟、自省。他们尤其强调经训中有关个人生活教训的内在的、神秘的方面，这就在适当的条件下，使神秘主义得到了发展。苏非派的兴起则是不可避免的了。

3. 苏非派的外来影响

苏非派在孕育、形成和发展过程中，那种认为它完全根源于东方的或西方的影响的说法，是不全面的。事实上，外来影响在苏非派的起源中，只起着第二位的作用。然而，我们同样不能忽视这种外来的影响。

从 7 世纪 30 年代到 8 世纪初，是阿拉伯的穆斯

林军对外征服时期。在穆斯林军占领的广大地域，埃及、巴勒斯坦、叙利亚等地是受过希腊化影响的地区；在美索不达米亚和波斯，则受过波斯文化的影响；在更东部的地区，则分别受过印度和中国文化的影响。8世纪中叶到10世纪时，伊斯兰世界开展的翻译活动，使穆斯林得以了解希腊的、波斯的和印度的著作，并从中汲取思想营养。阿拉伯穆斯林与非阿拉伯人的通婚、非阿拉伯人皈依伊斯兰教，也使各种非阿拉伯的风俗习惯、生活方式、思想观念渗入伊斯兰教。与此同时，伊斯兰教在向非阿拉伯人传播过程中，也有一个地方化和民族化的问题。如果伊斯兰教不能与当地各民族的传统文化相结合，它就很难得到传播和发展。翻译外民族的著作、通婚、非阿拉伯人的皈依以及地方化和民族化等等，这一切都会对伊斯兰教带来影响，这种影响对伊斯兰教其中也包括对苏非派来说，都是外来的。简单说来，大致有以下几种：

首先，受新柏拉图学派流溢说的影响。

新柏拉图学派是古罗马的一个神秘主义的哲学流派。它是以柏拉图哲学为基础并汲取古希腊的其他哲学家的思想而形成的。普罗提诺（205—270年）是该学派的著名代表。他出生于上埃及，有着希腊、埃及血统。他的著作由弟子汇编成六大卷，每卷九篇论文，称为《九章集》。这些著作以后成为该

学派的经典文献。根据该学派的主张，柏拉图的理念世界分为三部分，即太一、心智和灵魂。这三者是个三一体。它一方面是统一的，另一方面，太一又居于更本质、更核心的地位。在解释三者的关系时，该学派认为，心智流自太一、灵魂流自心智。世界分为可感觉的物质世界和理念的精神世界，可感觉世界流自理念世界。就是说，人世间的一切都是从作为世界本质的太一那里流溢出来的。流溢分为几个不同的阶段。在理念世界的流溢过程中，太一流出心智，有时也叫世界理性；由心智流出世界灵魂；由世界灵魂流出个体灵魂。最后流出物质世界。

新柏拉图学派在表述它的太一流溢说的同时，还对太一的本质以及有关的问题作了说明。例如该学派关于太一是不生、不灭、不动、不可分……并是单一的主张，关于太一是万物原始本质的思想，关于太一是善、是道德的永恒源泉的主张，关于太一是爱的根源的主张，关于可感觉的物质世界是理念的精神世界的摹本的思想，关于宇宙万物是太一的显现的主张，关于太一流溢物——心智观照、沉思太一并复归太一的主张，关于心智活动过程就是世界被创造的过程的主张，以及太一向周围射光的主张等等，对苏非派的神秘主义思想的发展都有过重要的影响。

如前所述，新柏拉图学派的思想本质上是神秘主义的。当我们联系到人与太一的关系问题时，就会发现苏非派受它的影响之深。例如它关于人的个体灵魂起源的主张，关于人的个体灵魂如何脱离原先状态以及如何返回太一的主张，关于肉体是灵魂的桎梏、灵魂应竭力摆脱肉体的桎梏、不断净化自身、在忘我出神的状态中达到与太一合一的主张等等，这一切正是苏非派借以建立其神秘主义的精神修炼方法的依据。

新柏拉图学派活跃于公元3—6世纪。它的著作后来在翻译运动中被引入伊斯兰世界，其神秘主义成分被一部分穆斯林所吸收，经过加工后成为苏非派的神秘主义的基本模式。

第二，受诺斯替教——诺斯替派的影响。

诺斯替教是公元前罗马帝国时期的一个信仰善与恶两个互相对立的至高神的宗教。这两个至高的对立神往往以光明和黑暗、精神和物质等形式表现出来。当时诺斯替教主要活跃于希腊罗马世界。基督教兴起后，它吸收了基督教的某些观念而形成基督教诺斯替派。该教派一度盛行于公元二三世纪，摩尼教兴起后，又与摩尼教相融合；基督教成为罗马帝国国教后，被视为异端遭到迫害。《古兰经》中提到的“拜星教徒”（2：62；22：17），就是该教派迄今尚存的、称作曼达派的宗教。它主要在埃及、叙

利亚、波斯等地活动。

“诺斯替”一词源自希腊字 gnostikos，原意为“真知者”。真知者认识的对象称为“诺斯”(gnosis，意为真知)。根据该教派的主张，至高神的本质是心智、生命和光。它是精神世界的创造主，从它不断散发出的灵气中有人的“原型”，该原型正是人的灵魂的本原。精神属于善，肉体属于恶；人的灵魂源自精神世界，肉体则来自物质世界。人的灵魂为得到拯救和解脱，唯有获得诺斯，即真知。真知并不是普通的知识，它不是通过学习、观察和经验，也不是依靠个人的智慧获得的。它是神的启示或赐予。因此，该教派主张，人为获得真知就应竭力避开俗世生活，实行禁欲。诺斯替教派的上述主张，显然对苏非派的神秘主义教义的发展具有重要的影响。

第三，受东方思想的影响。

当我们谈到东方思想影响时，实际上是把东方限定在阿拉伯穆斯林军早年征服的波斯、印度、中亚等地区。这些被征服地区的各族人民虽然在以后或多或少地皈依了伊斯兰教，但是，他们的传统文化、意识形态、生活方式、风俗习惯和价值观念仍然对阿拉伯穆斯林产生影响，或是由他们把这一切带入伊斯兰教。这是与西方影响不同的地方。

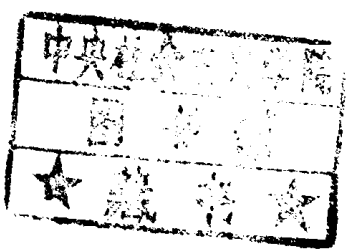
就波斯而言，主要是它的光明和黑暗二元论中的光和光的照明思想的影响。由于后来很大一部分苏非或苏非著作家出身于波斯血统，苏非派中的波斯影响也就表现的尤为明显。

印度的影响主要表现在精神修炼方面。印度吠檀多关于合一或“寂灭”（fanā）的教义，瑜珈派关于身心修炼的道路和呼吸吐纳的修行方法，佛教的苦行、沉思、僧院制度等等，都对苏非派有着重要的影响。至于苏非在精神功修、诵读经文、赞颂真主过程中采用念珠帮助记忆的做法，也源自佛教，此乃众人皆知之事。

伊斯兰教在中亚地区传播的时间较之波斯、印度为晚。可是，中亚地区的各族人民在皈依伊斯兰教后，却以他们特有的热诚全身心地投入信仰。追随苏非派者尤多。他们不仅把自身的原始的崇拜仪式输入苏非派，而且苏非派成员崇拜的圣徒陵墓（通常是采用圆屋顶形式，称作“拱北”）正是按照中亚突厥民族的建筑风格建造的。

关于苏非派的外来影响问题，我们还可以说一些。例如有些苏非派成员尊称他们的导师或领袖为“巴巴”，有的学者就认为这种称呼源自中国。有的学者甚至把大神秘主义家伊本·阿拉比（1165—1240 年）的神秘主义体系同道教思想结构予以比较，认为两者有某些共同之处。

在苏非派的成长过程中，外来的影响不断地渗入苏非派。其中，有的被排斥，有的被加工、改造后予以吸收。这就使神秘主义作为相对独立于伊斯兰教的社会思潮和运动得到了发展。



二、苏非派发展的简单过程

伊斯兰教从兴起到宗教体制的形成，大概经历了约三个世纪。在这段时间内，伊斯兰教无论从它的外部表现和内在思想，也无论从它的广度上和深度上，都得到了发展和完善。随着伊斯兰教传播地区的扩大，穆斯林人数日益增加，他们所到的地方普遍地建立起清真寺，各地都显现出活跃的宗教生活。

与此同时，伊斯兰教法得到了发展。随之，教法学派出现了。应教法发展的需要，作为教法渊源和基础的《古兰经》的注释活动，广泛地开展起来；作为教法第二渊源和基础的圣训，也经过汇集和辨伪，出现了圣训集的范本。对《古兰经》的注释，也从个别章节经文的注释发展到整本经文的注释。比较权威的经注本应运而生。在各地《古兰经》诵读法的基础上，最终由哈里发政府确认七大名家的诵读法为合法和权威读法。伊斯兰教的教义也开始系统化和形而上学化。10世纪时，教法学、古兰学、圣训学、法理学等宗教学科终于确立起来。一度引起

穆斯林公社发生分裂的种种争论的问题（如哈里发的合法性和品性问题，内战的责任问题，犯大罪者在公社中的地位问题等），在公议的基础上，至少在逊尼派内部得到了大体一致的意见；与此同时，伊斯兰教内部两大对立的派别——逊尼派和十叶派（包括它的几个主要支派：栽德派、伊斯玛仪派、十二伊玛目派）各自建立起相对独立的政治-宗教教义。约到 10 世纪时，伊斯兰教已不再是早年的那种只有简朴的原旨教义的宗教了。

伊斯兰教的上述发展，总的来说，仍然是它的外在方面的发展。它还有另外一个方面的发展，往往不为人们重视，这就是它的内在方面的神秘主义的发展。

1. 早期的苦行主义和禁欲主义

伊斯兰教兴起的最初的一个半世纪，是苏非派形成和它的发展初期。这一时期苏非派的主要特征是苦行主义和禁欲主义的发展。

伊斯兰教的胜利，虽然在政治上统一了阿拉伯半岛，但是在经济上并不能改变半岛社会普遍贫困的状况。在伊斯兰教的旗帜下，早期哈里发国家对半岛以外的地域进行了征服战争。征服地的扩大，战利品源源不断地流入，使得麦地那的财富剧增。哈

里发欧麦尔（634—644 年）采用年金制的做法，使宗教上层的收入比一般穆斯林要多。关心世俗享受，贪图钱财和权势，开始在一些宗教上层中滋长。哈里发奥斯曼（644—656 年）任用亲信，专横独断，引起埃及、伊拉克等地的穆斯林的愤慨。不满的穆斯林聚集麦地那并刺杀了哈里发。奥斯曼的被杀，又导致伊斯兰教内部分宗立派，各行其是。随着时间的推移，战争与阴谋、暗杀与争权，并未因倭马亚王朝（661—750 年）的建立而中止。相反的，新政权对异教徒的宽容，对教胞的迫害和杀戮，统治者的贪婪腐化，宫廷生活的穷奢极侈，这一切被那些虔信者看作是亵渎神灵的世俗化倾向，引起他们的不满。与同时代人热衷于荣华富贵，追求声色享受不同，他们则留恋早年的俭朴生活、满足于自身的贫困境遇和低下的社会地位，而不祈求任何物质的享受。他们“既不占有财产，又不迷恋财产”，“视黄金和泥土是同样的秽物”；他们实行严酷的隐居生活，弃绝尘世物欲的干扰，“洁净身心，全力沉思，为真主而断念人情”，不愿做欲望的奴隶。他们严守《古兰经》的训戒，长时间地连祷和夜祷、守夜和坐静、叩头和跪拜、斋戒和赞主，专注于个人心灵的纯洁清净，力求仿效穆罕默德早年在希拉山洞潜修的做法，敬畏、坚忍、虔诚、克己、沉思、隐居和忏悔，有的甚至过独身的生活。

早年，门弟子和再传弟子中的苦行和禁欲的生活，完全是穆斯林个人的虔敬行为。7世纪末，苦行主义和禁欲主义，作为一种社会思潮在伊斯兰世界很快得到发展，由麦地那、库法、巴士拉等地逐渐扩展到大马士革、开罗和波斯的一些地区。坚持苦行和禁欲的生活成为苏非派的最早形态。这个时期出现了形形色色的苦修者、忏悔者、哭泣者和素食者。他们的活动不再是纯粹个人的行为，而开始具有了社会性质。他们与武力反抗哈里发统治的做法不同，表现为对王朝世俗化、杀戮、渎神等行为的一种消极抗议的形式。如前所说，这一阶段苏非或苏非派的名称还没有正式出现。这部分虔信者在信仰和履行宗教功课方面，与一般穆斯林也没有多少区别。他们还没有形成自身独特的神秘教义，也没有创造出精神修炼的方法。所不同的是他们在信仰上更加热诚、执著，在履行宗教功课上更加持久、认真，生活上更加俭朴、安贫，思想上更加追求沉思、寂静。他们的这种生活模式，已经包含了以后发展起来的种种神秘主义的精神功修的重要内容：寂静隐居、清心寡欲、长时间的诵经、赞主、跪拜、内省……这一切正是苏非派得以进一步发展的条件。苦行主义和禁欲主义受到一部分穆斯林欢迎的同时，却遭到一些人的反对和责难，因为它毕竟在一定程度上孕育了对伊斯兰教基本信仰和基本功课的

2. 神秘主义的发展

8世纪中叶，苏非派的发展进入了一个新阶段，即神秘主义的发展阶段。这时，神秘主义的活动中心在阿巴斯王朝(750—1258年)的京城巴格达和其他一些城市。9世纪中叶以后，哈里发帝国内部矛盾重重，王朝呈衰微趋势。思想领域的斗争也日趋尖锐化。在这样的社会条件下，苏非派内部同样发生相应的变化。因为仅仅坚持个人的宗教功课，而不从思想上、理论上回答人们提出的新问题，已远远不能满足发展的需要，对一些有关神学的或哲学的问题，像世界的起源、灵魂与肉体、真主的本体与真主的德性（属性）、真主与人的关系等问题，必须给予明确的回答或解释。苏非们既不满足于空泛、教条式的说明，又不接受抽象、唯理的论辩，而是对上述问题作了神秘的解释。显然，这是对伊斯兰教信仰上的教条主义和礼仪上的形式主义的反动。

神秘主义的发展大致经历了以下几个阶段：

首先，8世纪末叶，巴士拉的女圣徒拉比亚（约717—801年）提出神秘的爱的主张。这是苦行主义和禁欲主义向神秘主义发展的决定性步骤。她使以前的对真主的敬畏、恐惧，变成对真主的爱慕、亲

近之情。她的俭朴、苦修的独身生活，是她对真主真诚、专一而又神秘的爱的写照。这种精神的、反映内心经验的爱，实际上是把普通人想象的远在天国的真主邀入人间，从而使这一神秘主义的爱的主张后来发展为苏非神秘主义的基石。

其次，神智论的出现是神秘主义发展的第二阶段。神智论是由埃及人祖奴（左农？—860 年）所完成的。希腊著作的翻译，对它的出现起了重要的作用。据说“神智”一词早在 8 世纪末关于“自我否定”或“克己”的问题中已经提及；有人认为，克尔赫人马尔鲁夫（？—815 年）关于爱不是从人那里学来的，而是出自天眷和真主赐予的观点，可能是神智论的最初形态。祖奴相信人生的目的是与真主合一，而达到合一的手段则是通过神智或入迷。他提出，只有入迷才能真正认识真主；神智的核心是真主的精神之光对人的心灵幸运的照明。因此，净化自我的灵魂，以达到神智的出现应成为生活的真正目的。由祖奴表述的神智论思想为苏非派的神秘主义奠定了基础，也是苏非派精神生活的一个重要支柱。

神秘主义发展的第三阶段是它的泛神论的发展。据说泛神论是由波斯人巴亚齐德·比斯塔米（？—874 年）首先在伊斯兰教中传播的。他认为真主是唯一的存在。除了真主外，无物具有现实性。真

主像一个无底的海洋，每个真正存在的人．均被真主所吸收并与真主合一。因此，作为大海中的一滴水的每个真正的人，均应返回大海。比斯塔米进而提出了“寂灭”的概念，作为苏非派精神修炼的一个重要阶段。尽管他不否认真主的超验性，但由于他把真主与宇宙万有视为同一，仍被斥责为泛神论者。比斯塔米以后，另外一位波斯人哈拉智（858—922 年）则进一步发展了泛神论思想。他公开提出“我是真理”的言论。由于“真理”在伊斯兰教中被认为是真主的 99 个美名之一，这很容易使人们误把他视为真主在世间的化身，从而他受到斥责并被公开处死。

比斯塔米以后，在精神修炼方面又由生于巴格达的哈拉兹（？—899 年）提出“永存”的概念作为对“寂灭”的补充。在他看来，寂灭是纯粹消极的“无我”，而永存则是在真主中与真主一起存在，它是完全积极的“无我”，因为这是融化于真主之中并与真主的真正的合一。

伊斯兰教中早就存在着真主是光的思想。9 世纪时，著名的神秘主义者图斯塔里（818—896 年）在注释“光节”（24：35）经文时，表述了“穆罕默德之光”的前世先在的思想。后来的苏非派学者进一步把神智论、泛神论和神光思想结合起来。

苏非派的上述发展，一方面使早年的那种苦行、

禁欲、坚忍、克己、安贫……的宗教热诚逐渐消退；另一方面，由于外来思想的影响，神秘主义在这一阶段得到了充分发展。10 世纪时的阿布·哈桑的一段话，充分反映了这时的情况。他说："今天苏非只是个名称，已没有现实性了。它曾经有过现实性，但没有名称。"

3. 神秘主义与正统信仰的结合

神秘主义在伊斯兰世界各地得到相对独立发展的同时，一些著名的苏非则力图申明苏非派思想的正统性。尤其是在哈拉智被处死后，除了少数的苏非仍坚持神秘的自我陶醉外，大多数的苏非则寻求一条顺从和调和的道路，并以更为安全的言词和举止继续他们的神秘主义信仰。

事实上，9 世纪的巴士拉人哈里斯·穆哈西比（781—857 年）已开始这方面的尝试。他提出寻求真理之路在于"自我审思"、"自我约束"。他强调内心生活、动机的纯洁，主张进行无休止的内省等一系列的伦理"状态"以揭示苏非派的本质。他从理论上调和正统派与神秘主义，认为苏非派是真正的正统派。他的弟子、著名的苏非祝奈德（？—910 年）也力图调和先知的神秘经验与"沙里亚"（伊斯兰教法）的关系。

苏非派内部的这种调和工作，在10和11世纪都在继续进行。他们在理论上进一步区分“陶醉”与“清醒”为不同的范畴。根据他们的主张，苏非在陶醉或出神状态下口出狂言（如“我是真理”）是不算数的，唯有在清醒状态下说的话，才反映他们的真实思想。在这段时期内，出现了一些重要的苏非学者。他们分别从信仰和礼仪上为苏非派的正统性作论证。同时，对苏非精神修炼的阶段和状态作了区分和解释，进而区分了遵法派苏非和非遵法派苏非，意在说明绝大多数苏非都是正统教义的信仰者。然而，真正使神秘主义与正统信仰相结合、并使伊斯兰教从正统信仰的立场接受神秘主义的是大神秘主义者安萨里。

安萨里是波斯人，出身在一个苏非家庭里。他早年丧父，由他父亲的朋友代为抚养成人。在接受了初步教育后，他到尼沙布尔的一所宗教学校深造。毕业后，到巴格达的一所宗教学校内任教。他还接受过其他苏非的教育。1096年，他在任教多年后突然离开教职，去体验神秘主义的流浪生活。在此期间，他写下许多重要著作来阐述他的神秘主义。他认为，这时的伊斯兰教在礼仪上已陷入僵硬、呆板的形式主义在信仰上已陷入繁琐、乏味的教条主义，不可能再维持和吸引公众的信仰热诚，也不可能再在公众的心目中居于统治地位，更无法抵挡咄咄逼

人的伊斯玛仪派的布道宣教活动。他提出战胜这种来自信仰内外危险的唯一办法，只能是在正统信仰内部建立一种新的信仰体系和与之相应的新的宗教生活。这就要求伊斯兰教建立在新的智力基础之上。他认为这无法通过哲学的、科学的或理性的道路来实现，唯有经过穆斯林个人对真主知识的直接感觉和内心经验，才能达到这一目的。只有这样，才能维持信仰的真诚性和持久性。

他认为，遵循教法与从事精神修炼两者是不矛盾的。一方面，真正的苏非生活是以教法规定的宗教礼仪为基础的，遵循教法是达到更高的虔修阶段的必由之路；另一方面，苏非的不同的精神修炼阶段，并不是“异端”，而是与履行教法规定的宗教功课相一致、相结合的。由于安萨里在社会上和宗教上的盛名和权威地位，他关于调和神秘主义与正统信仰的主张，受到普遍的重视，并为宗教学者和公众所接受。只是他在接纳神秘主义时，排斥了伤害人们宗教感情的泛神论主张和对圣徒、圣墓崇拜的做法。在对待《古兰经》经文的隐义解释方面，他认为对经文内在的隐义解释是必不可少的，但它不能取代外在的教法和体现经文的表义解释。安萨里使伊斯兰教的正统信仰接纳神秘主义，结果使苏非主义在伊斯兰世界的意识形态中居于统治地位达五六个世纪之久。

4. 民间信仰的发展

当安萨里把苏非神秘主义引入正统教义并使之与正统教义相结合，进而被伊斯兰世界公认为官方信仰的终极形式时，苏非派并没有因此而丧失自身的信众和存在的价值。它在思想上、理论上以至于在组织上更没有因此而枯竭和中止自身的发展。作为伊斯兰教的一种民间信仰的形式，苏非们的宗教生活仍然极其活跃地延续下来。

苏非们继续履行他们反复赞念和记忆真主（“齐克尔”）的神秘仪式，从事种种附加的祈祷和礼拜（“副功拜”），坚持斋月以外的更为艰辛、频繁的斋戒，过着克己、守贫、虔敬、坚忍的俭朴生活，严格奉行精神修炼、自省和悔悟，以求得个人灵魂的净化，这一切愈来愈成为他们的基本生活模式。

12 世纪中叶以后，苏非派终于出现了具有极其重要意义的发展。这主要表现在两方面：一方面，它作为民间的大众信仰出现了组织化和制度化的趋向。这就是类似西方基督教会的有组织的苏非教团的普遍建立。

8 世纪以来，苏非派中已陆续形成由虔信者自愿结合而成的种种小组织。这些虔信者有着共同的

修炼目的——幻见真主并企求与真主合一；同时，他们也有着极其简单的修炼方法。严格说来，这类小组织还不是后来出现的有组织的教团形式的苏非社团，甚至完全不是有组织的。因为它既无组织的核心人物（首领或教主），又无组织的规章制度。由从事共同宗教生活的这类无组织的形式向有组织的教团形式的演变，大概发生在11世纪中叶到12世纪中叶这段时期，而真正完成这种转变，则是在蒙古人征服和统治时期。这种转变的标志，大致可以说是这样的：某个著名苏非（或某个宗教学者）生前或是去世后他们的身份发生变化，一般的苏非最初与他只是伙伴关系，这时却发展为师徒关系。在他们中间形成了教阶制或等级制。

大约在11世纪上半叶，在波斯和其他一些地区已分别建立起精神功修的道堂。其中，有的道堂已制定出道堂生活的规章。12世纪中叶苏非教团普遍建立后，以前道堂有关的生活规章制度也就被教团陆续接受。同时，教团的首领本人或是他的导师则被奉为圣徒，而受到门人弟子的崇拜；他本人的或是他的导师的陵墓，则被奉为圣墓同样受到崇拜，他们的陵墓所在地则成为门人弟子朝拜的圣地。

一般认为，苏非教团最早出现在两河流域，即今伊拉克境内。以后逐渐地向东方的波斯、西方的埃及和北非地区、西北的小亚细亚和东南的印度次

大陆发展。大约在12世纪末叶，波斯人阿布杜·卡迪尔·吉拉里（1077—1166年）的儿子正式创立卡迪里教团。这是伊斯兰世界的第一个苏非教团。尽管阿布杜·卡迪尔本人并不是个苏非，而只是个宗教学者。可是，他曾经有25年的时间在伊拉克的沙漠中徘徊、苦修。1127年，他返回巴格达宣教，强调宽恕、虔诚、行善和远离俗务，他的弟子愈来愈多，分散在埃及、叙利亚、伊拉克等地。在他弃世后，各地的弟子承认他的权威，奉他为圣徒。同时，人们还把种种奇迹归之于他。于是，该教团成为伊斯兰世界影响最大的教团之一。

继卡迪里教团后，陆续建立的有以阿布·纳吉布·苏哈拉瓦迪（？—1168年）为名的苏哈拉瓦迪教团。有人认为是由他的侄子绥哈布丁·欧麦尔·本·阿布杜拉·苏哈拉瓦迪（1144—1236年）创立的。但不管怎么说，该教团曾受到阿巴斯王朝哈里发纳绥尔（1180—1225年在位）的重视，是当时最有影响的教团之一。在这一时期重要的教团还有由阿赫默德·本·阿里·里法伊（1106—1182年）创立的里法伊教团和穆伊丁·契斯提（1142—1236年）创立的契斯提教团。在13世纪时，重要的苏非教团有北非的沙兹里教团和安纳托利亚(土耳其)的毛拉维教团。前者由努尔丁·阿赫默德·本·阿布杜拉·沙兹里（1196—1258年）创立，后者由波斯

著名的神秘主义诗人加马尔丁·鲁米（1207—1273年）创立。14世纪时，重要的苏非教团有中亚的纳合西班迪教团。它由穆罕默德·巴哈丁·纳合西班德（1318—1389年）创立。此外，还有比克塔西教团，它由呼罗珊的哈吉·比克塔西（？—1335年）创立。除上述的苏非教团外，自12世纪末叶以来，先后还出现过一些苏非教团，这里不再一一提及。应该指出的是，其中有的教团分化出分支教团，这些分支教团比它的母教团在历史上更为有名，如纳合西班迪教团。因此，人们往往只提后者。

13、14世纪时，一度出现过妇女教团。后来，这些教团虽然陆续消失了，但是一些热诚于精神修炼的妇女，仍追随某一著名苏非为导师。她们在不能参加男性苏非的活动时，大多在某一妇女或是导师的妻子的指导下从事宗教生活的。

由于苏非教团以精神导师即教团的首领为宗教生活的中心，以导师从事精神修炼的道堂为活动的基地。因此，苏非教团各自为政，相互独立。这就决定了苏非派从来也不是一个统一的运动，更没有一个统一的组织。

另一方面，在思想上和理论上，苏非派的民间信仰这时有了系统化和形而上学化的发展。简单说来，这种发展使神秘主义真正表现出它的理论色彩。此后，它对苏非派的影响是深刻、持久和全面的，而

且对逊尼派和十叶派也都产生了重要影响。

作为一种民间的大众信仰，苏非神秘理论的发展无疑地丰富了它的内容。早在神秘理论系统化和形而上学化以前，如上所说，它已经有了相当的发展。这包括真主与人之间的主奴关系的观念，转变为爱者与被爱者、认知者与被知者的关系的观念，关于大世界、小世界以及整个宇宙以人为中心复归真主的观念，关于“北极”（“固特卜”）、“真主的朋友”（“卧里”）和圣徒的观念，关于精神导师在门人弟子的精神生活中起决定性作用的观念等等的发展；同样的，10世纪以来，一些苏非著作关于精神修炼的目的、道路、程式、制度的讨论，以及在11世纪时，苏非派中已广为流传的关于获得“真知”或“真理”的途径，在于光的照明的思想等等，这一切都为苏非理论的系统化和形而上学化作了必要的准备。但是，苏非派理论的真正发展是和这一时期社会生活的巨大变化完全分不开的。

11世纪末，基督教世界发动十字军东侵。巴勒斯坦、叙利亚、埃及等地成了伊斯兰教与基督教冲突的前沿。这些地区的人民饱受长年战争的苦痛，为此作出了巨大牺牲。积极反抗十字军的当地统治者，需要人民对抗敌斗争的支持，也需要宗教作为维系人民的精神支柱。他们积极赞助当地的宗教事业。不仅逊尼派得到了巨大发展，而且苏非派也得到了发

展。可是，人民在痛苦和灾难面前，要求宗教学者对现实给予理论的说明，需要获得帮助和安慰，尤其是精神上、心灵上的安慰和拯救。这时，从波斯来到战争前沿的苏哈拉瓦迪（1153—1191年）对苏非派的理论发展作出了重要贡献，成为苏非主义系统化和形而上学化的最大代表。他对世界、对社会作了神秘主义的解释，这既满足了群众的精神需要，又在理论上发展了神秘主义。

苏哈拉瓦迪在古代光的思想基础上，结合伊斯兰世界已经流传的神光思想，系统地发展了他的照明学说。根据他的主张，真主乃绝对的终极之光；宇宙万物赖其照明而存在、而显现。光是宇宙万物的本原。宇宙万物由不同程度的光与暗结合而成。离开光的照明，一切皆不存在。他提出，人获得光的照明，就是获得知识和“真理”。反之，人则处于无知与愚昧的境界。人的认识过程，就是上界对人的灵魂的照明过程；而照明之所以可能，完全在于人的灵魂中具有先天的原型和光明。人生在世，即灵魂受囚之日。只有摆脱世上的物质束缚，灵魂才能返回自身的真正的故乡——天体世界。因此，他提出，摆脱现实的苦难的唯一办法，就是忘却苦难、远离纷争、专注个人的沉思和灵魂的自我净化。这种精神修炼的做法，也就是寻求光的照明的道路。只有这样才能在世上享有幸福。苏哈拉瓦迪关于世间

生活虚幻，寻求主观精神的自我慰藉，这无疑是一种逃避现实的做法。然而，他的这种主张，却适应了那部分长期生活在战争苦难中的下层群众的精神需要。他的照明学说，以后在伊斯兰世界的东部地区、尤其是蒙古铁骑征服并统治这一地区得到了很大发展。

苏哈拉瓦迪的照明学说对其后的大神秘主义者伊本·阿拉比（1165—1240年）有着重要影响。伊本·阿拉比是出生于西班牙的阿拉伯人。他先后在西班牙和北非接受过苏非派的教育。13世纪初，他经由埃及来到麦加和地中海的东部地区开始了他的著述活动。他以“除真主外，无物存在”和“存在的单一”的著名论断，使他成为苏哈拉瓦迪后的神秘主义的最大代表。他在神秘主义理论方面所作的贡献，一直影响着后来的苏非们的精神生活达好几个世纪，甚至今天人们仍可感觉到他的影响的存在。

伊本·阿拉比的神秘主义体系的中心思想是“存在单一论”。或者说是“存在”与“完人”统一的思想。根据他的学说，真主作为绝对的存在，是一切存在即宇宙万有的本原；宇宙万有只是相对的存在。真主的存在具有隐和显两种形式。当真主处于隐的状态时，现象世界以他固有的“原型”形式潜在于真主之中；当真主由隐而显，或者说，真主自显和外化为现象世界时，现象世界就按照他的

“原型”的形式显现出来。他的“存在单一论”实际上是说：世界一方面是作为真主内在的、知识（观念、想象……）中的存在而存在，因而是永恒的存在；即世界是现实的、是实在。另一方面，世界作为真主外在的存在，又是暂时的非存在；在真主没有创造（或自显、外化……）出世界之前，它又是潜在的存在，是潜在。在他看来，人们通常在形式上认为现象世界光怪陆离、殊异多样，与真主非为同一；实际上，正如镜子中的虚幻之像，都是真主的自显与外化，本质上仍为同一。也就是说，一切皆虚、皆幻，唯有真主是真、是实。

他提出，人（或“小世界”）是真主以自身的形象显现的。人既作为真主从中映照自身之镜，又作为真主在宇宙万有（或“大世界”）中的代理；真主是“至美”，他作为“隐匿的宝藏”只有被发掘、被认识才能显现其珍贵，真主造人的目的就在于使人认识自身。由于人降生后受尘世物欲的诱惑，不再认识返回真主的途径，故在每个时代真主向人们派遣一名先知来引导世人。在各个时代中，穆罕默德乃诸先知之首而为“完人”。“完人”具有真主的一切德性和本质，乃世界的“原型”或原因。普通人的认识只能达到现象世界的多样性，难以达到它的本质上的统一性；只有“完人”才能从纷杂的多样性中，把握它的本质上的统一性。因此人们为要达

到对真主的认识，唯有接受“完人”的教诲，并在导师的引导下，通过个人的直觉或精神修炼，使自身的认识附合于“完人”的认识，从而与真主合一。

伊本·阿拉比的思辨学说为苏非派的神秘主义教义奠定了基础。他以后的苏非学者大多是对他的著作进行注释或是再注释，而没有什么创造性的发展。中国伊斯兰教经堂教育读本中，曾经使用过的《昭元秘诀》就是他的门人对他的神秘主义思想的阐述。由于他对苏非理论做出了重要贡献，尤其是他的理论被认为是泛神论的，因而招致一些宗教学者的抨击，甚至在苏非派内部也遭到反对，苏非派的进一步发展则是不可避免的。

5. 新苏非主义的发展

苏非派发展的第五个阶段则是新苏非派的出现。早在新苏非派产生前，呼罗珊人希姆纳尼（1261—1336年）就不同意伊本·阿拉比的“存在单一论”。他认为，世界只是“实在”（或真主）的一种产物或反映，而不是“实在”的流出。印度的希尔信迪（1563—1624年）认为，真主的独一和他的超验性决定世界上的一切皆为真主的造化。不是一切由真主流出，而是一切源自真主。他提出“见证单一论”，反对“存在单一论”，主张苏非的宗旨不

是追求与真主的合一，而应热爱真主并应见证真主的独一。他的上述主张，使印度的逊尼派和苏非派在遵奉教法与宗教神秘体验方面的矛盾，在无形中得到了缓解。

希尔信迪的主张，在印度得到广泛的传播。一些印度学者朝觐麦加和在麦加逗留期间，向圣地的宗教学者积极宣传“见证单一论”。这对各国来麦加的朝觐者产生了重要影响，为新苏非派的兴起奠定了思想基础。

新苏非主义以麦加为中心向外传播。一些苏非学者在传播过程中起着重要作用。尤其是两个称作阿赫默德的北非人：阿赫默德·提加尼(1737—1815年）和阿赫默德·本·伊德里斯（1760—1837年），他们把这种新观点带回北非，并在当地进行了宗教改革，成为北非新苏非教团的奠基人。他们都强调苏非的齐克尔仪式的目的不是与主合一，而是力求与先知穆罕默德的伦理、品性和精神的合一，并应以此为新苏非主义的神秘生活的基础；他们厌恶苦行生活，重视生产实践活动。在宗教活动中，他们没有神秘的仪式，对新入会者没有什么神秘指导，也没有秘传的教诲。他们不相信个人的精神指导和按照某种程式、方法或道路从事精神修炼。由于他们强调上述的做法是由先知本人所允诺的，他们创立的苏非教团也就有穆罕默德教团之称。他们不把本

教团的道统归于某一著名的大苏非，这也是不同于其他苏非教团的地方。这些新苏非教团向各地派出传教士积极传播新苏非主义，发展其成员，从而在阿尔及利亚、摩洛哥、突尼斯、利比亚、埃及和苏丹以及黑非洲的一些地区，新苏非教团得到了发展。目前在上述地区活动的提加尼教团、赛努西教团和米尔加尼教团，即属于此类教团。

在当代，苏非派内一种流行的观点是：凡是公开声称自己是苏非的人并不是真正的苏非，而从不宣称自己是苏非的人才是真正的苏非。20 世纪以来，尤其是第二次世界大战以来，苏非派已在欧美的一些国家得到了发展。这是值得注意的一种新现象。

三、苏非派的神秘主张

苏非派是穆斯林热诚信仰的产物。它不是置身于伊斯兰教以外的什么新信仰、新宗教，而是伊斯兰教内部赋予信仰与礼仪以奥义的神秘派。该派将真主独一奉为信仰的首要支柱与正统派信仰并无多大差别。除此而外，它将真主语言（《古兰经》）的隐义、真主使者的语言（圣训）、圣徒的举止行为和苏非个人的内心经验（直觉）、苏非导师的奇迹等等作为该派信仰的支柱。显然，这是多少有别于正统派的。

苏非派在长期过程中，从未形成为统一的运动，在它的神秘主义思想方面，也从未达到能为各大苏非家共同接受的、统一的教义。由于各大苏非家创立其神秘理论或学说的时代和思想条件大致相同，他们使用的概念、术语以及对问题的解释，或是相互间有所借鉴，或是前后有所继承，其神秘思想的基本点也就极其相似，这就使我们有可能从他们的不同主张中发现其共同点。根据各大苏非家的基本理论，该派的基本主张，大致可以概括如下：

1. 一神论

苏非派同正统派信仰一样，认为真主是万物的造物主，具有超验性。他独一无偶、全知全能、无形似、无方所、无始、无终……不过，它关于真主独一的解释，又与正统信仰有所不同。

伊斯兰教的一个基本信条是："万物非主，唯有真主"。苏非派对这一基本信条的解释是："除真主外，无物存在。"这就构成苏非派神秘主义的基础，即认为一切源自真主，唯有真主是真、是实，俗世生活的一切皆虚、皆幻。所以，该派赋予真主以"真理"或实在的美名，意思是说，世界万物皆为非实在。实际上，苏非派关于现世生活的非实在性、虚幻性和短暂性，完全是以《古兰经》的经文为根据的。经文说："今世的生活，只是虚幻的享受。"(3：185)"……今世的生活比起后世的生活来，只是一种［暂时］的享受。"(13：26)

苏非派将现世生活形象地比喻为旅店。他们认为，人生在世犹如客旅漫行于途，他不得不寄宿旅舍，但旅客总是期望结束客居生活，返归家乡。苏非派所讲的家乡，就是真主。有的苏非把人生比之为戏台；有的比之为梦境。这种种比喻都肯定一点，即现世的短暂与虚幻，来世的永恒与真实。

苏非派关于“存在的单一”的观点，是它一神论的核心。苏非派认为，物质世界与精神世界是一元的、统一的，即一切存在均统一于真主。

既然肯定真主独一，除他以外，无物存在，一切皆统一于真主，那又为何要创世造人呢？苏非们经常引用一段“库德西圣训”来说明真主造人的目的：“我是隐藏的宝，我喜欢认我；我造化人，只为认我。”同样，苏非们引用另一段圣训说明真主造物在于供人享用。真主谕云：“我不造化一物便罢，第造一物，本以为人；不造化人则已，但造化人，本为认我。”

根据苏非教义，真主并不是以它物从事造化，造化乃是真主的自我显现或外化。从人来看，宇宙万物，光怪陆离，千变万化，表现为多样性和复杂性；就真主来说，这一切外部世界无外乎都是真主的自显与外化，其间存在着统一性。这种统一性正是人得以认识真主、返归真主并与主合一的根据。在苏非派看来，人来自真主，必定返本还原。所以，“存在的单一”观点，被某些学者认为是苏非派的核心教义。

由于苏非派由一神论出发，把一切都看成是真主的自显和外化，必然得出真主无所不在的泛神论的结论。同时，它也必定要肯定“三世”的思想，即认为人的本质（或理念）在前世的先在，人在现世

生活的虚幻，以及人最终返回后世的永恒境界，而这一切完全是以真主的单一与统一为前提的。至于苏非派的造化论、神爱论、神光论、神智论、照明论、完人论、人主合一论等等，都与它的一神论有着密切的关系。

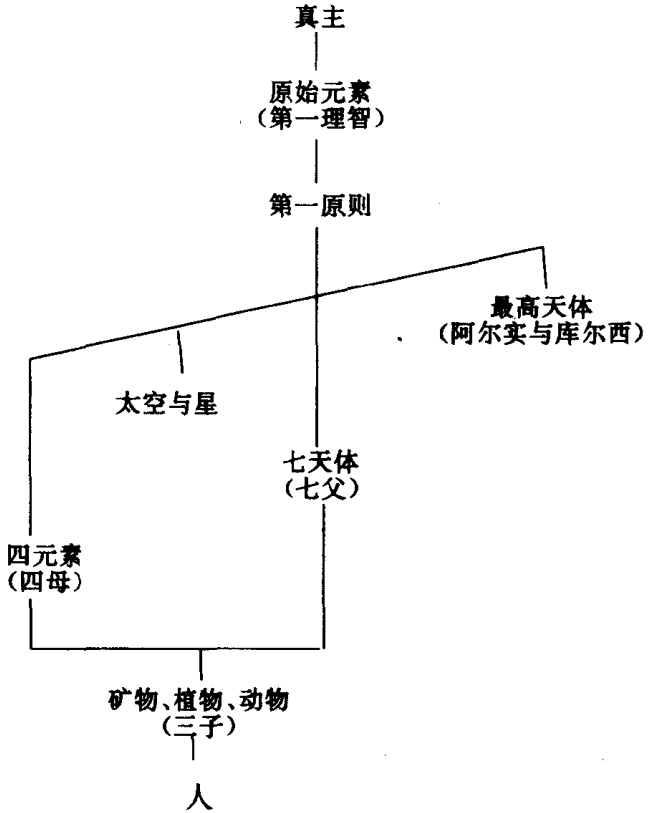
2. 造化论

根据神秘主义教义，真主的整个造化包括先天的“性理”和后天的“形器”。“性理先天也，形器后天也。先天之性理，为后天形器之所从出；后天之形器，为先天性理之所藏寓。故理与象本相属也。”①

性理指的是名相或概念，形器指的是宇宙万物和人类。就是说，真主先造化名相或概念，再依据名相或概念造化宇宙万物和人类。这一造化过程，神秘主义称为“降”。例如，按照纳赛斐（？—1263或1293年）的主张，真主造化的图式如下（见下页图）。

加米（1414—1492年）的图式又不同，他称真主为“真有”，将“真有”的显化过程分为理化（先天）和形化（后天）两大阶段。他说：“盖真有之显

① 刘智：《天方性理》。



化有二，曰理化，曰形化。理化函于知，蕴于里者也。其为默化，始具万物有本然之体也。形化见于能，发于表者也。其为造化，乃成万物固然之用也。”“有真有，而有真知；有真知，而有真能；知能体用，为作出焉，为作出而后理气化，理气化而后形象著，形象著而后长养形，长养形而后灵活生，类似相辨，

属以名分，名相相依，全非实物，惟是真有，自显其本事”。①

由理化而形化，即“真有”由内在的自显（或无形变化）到“真有”的外化（或有形变化）过程。具体说来，这一显化过程经由下列图示：真有——真知——真能——为作——理气——形象——长养——灵活。显然，这是名相的，而非现实的显化过程。根据加米的思想，有了这些名相，与之相应的实物也就会形化而出。这种图示，本质上是“理念论”、唯心论，或者说不过是伊斯兰化了的新柏拉图主义的流溢论。

神秘主义认为，人与万物皆系真主之造化，从现象上说，它光怪陆离，千差万别；从本质上说，它是虚、是幻。它在世上存留的时间短暂，易逝，唯有真主的“本然”（或真光、真宰、真理……）永恒长存。万物皆应还原为它的非存在的最初状态，即在真主精神中的原始状态。就是说，世人应抛弃俗务，摆脱尘世诱惑，经过精神修炼而达到对真主的认识，直至与之合一。神秘主义称这一精神进程为“升”。

由“降”而“升”之所以可能，按照神秘主义观点，安拉造人的目的“原为认主也”。根据“库德

① 刘智：《真境昭微》。

西圣训”：真主自称“我是隐藏之宝，喜人认我。我造化人，只为认我”。真主造化宇宙万物完全是为了人的需要，而造人的目的，则在于认识真主自我的独一与至尊。这样，真主从造化性理始，而以人达到对真主的认识终，先天后天，一降一升，这就是整个造化的周期，神秘主义所说的认主复命，返本还原。

人生的终极目的在于与主合一，而达到这一目的手段则是精神修炼。

3. 神 爱 论

女神秘主义者拉比亚关于神秘的爱的言论奠定了后来的神爱论的基础。

《古兰经》有关经文，如“真主喜悦他们，他们也喜悦他”(5：119)，可能是神爱论的经典根据。据“库德西圣训”，真主以第一人称说过：“天地不能包容我，只有我的信徒的心能包容我”，这句话可能也是神秘的爱的教义的又一根据。

拉比亚以她对真主诚挚、专一而又神秘的爱实践于个人的生活，她以独身，或者说，以自身的纯洁与贞操奉献给真主，而拒绝他人的求婚。她提出，婚姻的结合是那些还认为有现象的“我”存在的人的事，而失去了自我的人，“我”也就不再存在，

“我”存在于真主之中，并与主在一起，“我”生活在主的命令的庇护下，结婚之事不是从“我”这里，应该从他（即真主）那里去寻求。

拉比亚的神秘的爱的言论仍是十分素朴的。她的以爱为中心的神秘教义为后来的神秘家所发展。如埃及人祖奴以他对真主的虔诚的爱深情地表述了神秘爱的思想。由于神秘爱的对象是真主，是主的真、美、恩、慈……有的著作甚至把真主比之为“美人”，因此，不管后来的苏非们把真主的现实看成是一切知识的普遍本质，还是比喻为无限的、期待的对象，他们均以深情的爱的语言来表述这种思想。

苏非派把爱分成三类：

1. 自然的爱。它是世俗的爱，源自爱者对短暂的、外形美的爱；它像外形美一样，也是短暂的，倏忽即逝的。它也是一种躯体之爱，是延续或繁衍后代的手段。这种爱的爱者只有肉体而无精神。

2. 精神的爱。它是基于俗世之爱的真实的爱。俗世之爱是达到真实的爱的媒介。精神的爱兼有躯体和精神。

3. 神性的爱。它是真实的、神圣的爱，源自真诚爱者的心灵对被爱者的一种深情、狂喜与着迷。这种爱也是纯粹的精神的爱，但爱者只有精神而无躯体。

根据苏非教义，具有神圣之爱者，像一只飞蛾围绕着美丽的、“绝对”的烛台飞舞，并在“他”的火焰中焚去自身相对的存在。当爱者倾注于“他”，从而毁灭自身时，也就得到了“永生”。或者说，当爱者排除一切俗世欲念，忘却自我时，也就达到了永恒的生命。

在苏非派看来，神性的爱是最高尚的爱；自然的爱或本性的爱则是低级的爱。

根据爱的教义，爱是真主的一种德性，人之爱是真主的爱的德性赋予人的结果，甚至被认为是真主的爱的意志的体现；爱是对真主的喜悦，是与真主的和谐以及真主与人之相通时获得的快感，真正的爱应专注对真主的爱；爱是一种欲念，它像洪水，出现之处，会淹没一切；像烈火，出现之时，会焚毁一切，爱毁灭自身、毁灭世界。在苏非那里，毁灭指的并不是肉体，而是指自我的抑制、排除思想中一切欲念，以净化自我；通过精神之爱，摒弃一切欲念，而专注于心灵，达到神性之爱，即达到爱者——爱——被爱者和谐、完美的三者合而为一。

神秘的爱的教义，要求亲近真主，喜爱真主，这在无形中改变了对真主的敬畏心理，这是对它以前的传统观念的反动。真主由穆斯林畏惧、恐吓的对象变成爱的对象，把爱置于怕之上，实际上是从仁慈、恩惠的方面反映了真主的本质。因此，神爱论

也就很容易为正统信仰所接受，进而被融合于正统教义之中。

4. 神光论

光在世界各大宗教中都被认为是神圣、智慧、吉祥、光明、知识、灵气……的象征。在伊斯兰教中，光是安拉的99个美名（或德性）之一。《古兰经》的“光节”经文中，把“真主称之为天地的光明”（24：35）；在照明学派中，光成为宇宙的基本原则，被认为是宇宙万物之源。这里所说的光，显然是一种比喻，一种性质或特性而不是作为物质粒子并具有波动特性的光。

《古兰经》的“光节”经文为苏非派的神光论确立了经典根据。苏非派所说的神光就是神性，它源自真主。神光，也被称为“圣光”、“真光”，有时也称为“余光”、“命”、“无极”、“本来”……。库法人库马伊特（682—743年）在歌颂穆罕默德、阿里及其后裔的诗中，已经提出神光通过“阿丹”，并通过穆罕默德射到阿里及其家族的思想。库马伊特作为十叶派的信徒，他的颂诗显然在于说明阿里家族是神圣家族。第五世伊玛目穆罕默德·巴基尔（676—743年）明确指出安拉创造的最初存在就是穆罕默德及其家族，认为他们是安拉面前的“光的

幻影”、“光的影子”。继十叶派之后，“穆罕默德之光”思想在逊尼派中也得到了发展。著名的逊尼派经注家和大苏非图斯塔里（818—896年）对《古兰经》关于“他确已见他二次下降”（53：13）这段经文注释时阐述了神光思想。他说：“真主意欲创造穆罕默德时，他从自身的光中使一束光显现出来。这束光在真主面前并向他——至尊者叩拜。真主在这束光叩拜时，创造了强大的，像水晶玻璃一样的光柱，那就是内外透明的光柱。”

图斯塔里关于光柱的想象、关于光柱构成所有圣徒灵魂的解释，关于“人祖”阿丹以及自他以来的诸先知的本质（性）、关于宇宙万物的理念（理）等等，都是这一光柱思想的产物，这大致勾划出后来的“穆罕默德之光”思想的基本轮廓。苏哈拉瓦迪（1153—1191年）关于真主是至上的光、宇宙由不同程度的光与暗构成、世界一切事物均源自这一绝对之光的不断照明的思想，伊本·法里德（1181—1235年）关于“穆罕默德之光”的思想，伊本·阿拉比（1165—1240年）关于圣徒、“封印圣徒”和“穆罕默德实在”的思想，阿布杜·凯里姆·吉里（1365—1415年）的“完人”思想等等，对神光思想的发展都起了重要作用。

整个宇宙是“穆罕默德之光”的照射或衍化。从而肯定穆罕默德肉身的降世并接受“启示”，亦即他

再次见到了“真主”。这说明穆罕默德的本质，先于他的肉身而存在；他是安拉的最初的造化。根据神光论，穆罕默德不仅是现世的、以肉身形式体现的“至圣”、“封印先知”，而更为重要的是，他在前世是以精神的、无形的、神光的形式，或者说是以理念的形式存在；他在后天是使者中的最后者，而在先天却是一切理念中的原始者。

根据神光论，真主是光，光必然向外照射，称作“穆罕默德之光”的神光是真主的第一创造物。这里，新柏拉图主义的“流溢”理论实际上为神光论提供了基本模式。神光为真主的最初产物，也可称之原始元素、逻各斯、宇宙理性或凯里马特（言语），它是真主造化先天和后天、物质世界和精神世界的总根源。真主的造化借助真主之余光而实现。这一余光或神光不断地、分层次地照射或衍化，从而有先天的、上界的种种性理、“本来”（或宇宙万物的理念、或本质）；先天的人神鸟兽的“性”或灵魂、天地万物的“理”或本质，是后天的、下界的人神鸟兽、天地万物的“原型”或“摹本”。中国伊斯兰教著名学者王岱舆（1570—1660 年）的《正教真诠》和马注（1640—1711 年）的《清真指南》等著作中，都对“穆罕默德之光”的思想有过表述，都肯定它作为安拉之余光而于前世先在。

神光论赋予穆罕默德以理念的形式，使之神化

并形而上学化。无疑为苏非派构成一座由真主创造世人、世人返回真主的神秘桥梁。这里，穆罕默德在先天作为神光，在后天作为“封印先知”起了决定性作用。他在后天的作用，就在于向穆斯林指明正道以引导他们的返本还原。

根据苏非派的主张，神光思想是为了说明人的信仰，人关于安拉的知识等等并非后天学习而来，而源自先天的“穆罕默德之光”的照射。人在先天的灵魂中，已经具有了“穆罕默德之光”的余光，或者说人的灵魂中于前世已经具有了“内光”。人于现世降生后，人的“内光”是人信仰安拉、认识安拉并得以“返本还原”的基础。可是，由于人在后天受到声色物欲的污染，人的灵魂堆上了“尘埃”，使人难以认识自身的源出之地，甚而忘却了先天的福乐。因此，需要接受穆罕默德给人们带来的启示（即《古兰经》），以它为外光来启迪人的“内光”，这就是苏非派所说的信仰“乃是真主之光，仍照真主本然”。苏非派所主张的不断擦拭心灵之镜，拂去“尘埃”，揭去帷幕或“面纱”，从而归根复命达到人主合一，也正是指此。尽管各人于先天据有的“内光”并无差别，理论上人人皆可与主合一，可是由于人于后天所受的外光的照射程度不同，各人的履行宗教功课，以至于在精神功修中所做出的努力不同，后天生活的这种区别，使人在返本还原、与主

合一时也就有了差异。总之，只有那些坚持功修者才可能达到这种合一的境界。

5. 神智论

神智论被苏非派认为是一种源自真主的，关于真主的神秘的、直接的知识。它不同于一般由理智所获得的知识；由理智获得的知识是世间的知识，它可以通过个人的努力和教师的教导而获得，而神智则是神智者幻觉（心见）到真主，与他面面相觑，并进而在真主中幻觉（心见）到他与真主变为同一。或者说，它是心灵通过真主的照明，一种关于真主的直接经验或直觉。因此，神智的获得不是理智努力的结果，而是真主对神智者的一种仁慈的赐予。

苏非派认为，唯一能使人获得的神智、认识真主的是真主自身。理智的作用在于使一个有理智的人，认识到他需要指导。苏非派把神智分为两类：启示性的神智和指引性的神智。前者指真主向人们启示真主自身以及通过他自身使人们认识宇宙万物；后者指真主向人们显示他在天体和灵魂中的力量和影响，以此证实造物主的存在。总之，按照神智论，除了真主向神智者自显外，无法引起神智，人们只有通过真主自身（或是启示，或是指引）才能认识真主。

神爱论是以人（爱者）为主体向真主（作为客体的被爱者）倾诉爱慕之情，爱发之于人；而神智论则以真主为主体，向人这一客体（神智者）赐予他自身的知识，神智源自真主。因此，有的苏非认为神智比发自人对真主之爱，更接近于真主，神智也就高于神爱。

苏非派把神智者获得真主的知识——神智与神秘的爱结合起来。该派认为，神智是纯思辨的，靠理解和悟性才能达到，然而，它难以触动人们的灵魂，激动人们的心境。为使人的灵魂现实化，这里需要狂喜、激情和陶醉，但它不是对俗世荣华富贵的爱慕与留恋，而是以真诚的、绝对的爱去获得真知，即神智。

苏非派认为，只有爱知识的人，才能获得知识；正如只有对被爱者真挚的、无条件的爱，才能被所爱者接受，爱者才能真正得到被爱者。求知者也是一样，他只有对知识（即真知、真理）忘我的、勤奋的追求，才能真正获得知识。这种对真主的、有目的的爱，就是把真主作为真理一样追求，这被认为是达到神智的唯一手段，只有如此才能使求知者——知识——被知者三者合一。

根据苏非派的学说，神智是认识的最高的，也是唯一可靠的源泉。这种被赐予的知识，是人于先天就已获得的，只是由于人在后天受到俗世物欲的

纷扰，人在先天具有的知识被掩蔽，只有通过对真主的爱和沉思，在专一的爱和深情的沉思中，抛弃一切俗世的诱惑，从而使掩蔽的知识在人的内心中再次揭示出来。换句话说，使他回忆起真主于先天赐予人的知识，人就获得了真知（神智）。

神秘论的神秘性质，在于它是一种认识内心经验的教义，神智的基础是个人的、神秘的经验或直觉，它是内心的感觉，而不是基于外部的现实的经验或实验取得的。它无法向他人解释，或使他人重复自身的内心经验。苏非关于以直觉肯定一切，关于由神智得来的知识的绝对正确的观点，这在伊斯兰世界既不能受到普遍的支持，又被某些大苏非认为这样做易使新入会者误入歧途。因此，苏非派强调，为获得神智需经导师的指导，需在个人功修的基础上才得以实现。

6. 照明论

波斯人苏哈拉瓦迪（1153—1191 年）以他的《照明的智慧》一书为照明学派奠定了基础。后来由他的门人弟子和追随者对照明学说予以注释和发展，从而形成照明学派。什么是照明呢？在古代，阿拉伯人像其他东方人一样，把智慧、知识与光明联系起来，认为有知识、有智慧者，或者说，智者必

定心地光明；反之，愚昧、无知者必定心地昏暗。同样的，阿拉伯人把太阳东升之地看作是光明之乡，而太阳沉落的西方则是黑暗的归宿。阿拉伯人把东方与光明相连，进而把照明形象地譬喻太阳东升，这显然是直觉经验的结果。甚至阿拉伯文的照明与东方两词有着共同的词根（sharq），也说明了这一点。后来的苏非派接受了阿拉伯人的这一观点，认为照明的智慧是一种直觉的、非推理的心智，而达到这种照明必须伴之以自身的苦行和心灵净化。照明论正是在这一基础上得到了发展。

在照明论的发展过程中，受到了波斯琐罗亚斯德教（关于光明与黑暗的思想）、埃及、希腊思想家（如毕达戈拉斯、柏拉图等）的影响。当然，像比斯塔米、哈拉智、祖奴、图斯塔里的神秘主义思想，在伊斯兰世界已经流传的“穆罕默德之光”（神光）思想，以及伊本·西那（980—1037年）的哲学思想等等对照明思想的形成和发展也起过重要的作用。而苏非教团的形成为苏非派内部广泛接受照明学派的学说作了组织上的准备。

照明论的基本主张是：光分为两类，一类称为“纯粹之光”（或“至上之光”、“绝对之光”、“光之光”），它是真主的本质；由于它的光辉和不断地照明是人们视而不见的，它的本性即已表明它的存在，因而它无定义，也无需证明其存在。另一类光是与

暗形成鲜明对照的普通可见之光；这种光因“纯粹之光”的照明，它就有光明，缺了它，就是黑暗。按照这一思想，作为真主本质的“纯粹之光”是宇宙万物之本原；光的基本特性在于永恒的不断的照明；宇宙万物由不同程度的光与暗的结合而构成，宇宙万有根据接近光（或被照明）的程度而决定自身在宇宙中的地位；“纯粹之光”统治着整个宇宙，它在各自领域都有自己的代理和象征物：在天空中有太阳，在诸元素中有火，在人的灵魂中有“高贵之光”；地上的物体受天体统治，天体受灵魂统治，灵魂受不同等级的天使统治，天使受“纯粹之光”统治。人认识世界的目的不是为了参与俗世生活或改造世界，而是为了摆脱物质世界的枷锁，达到真知或真理。这里说的知识也不是关于客观世界的知识，而是关于真主的知识，真知是达到对真主的本质的认识。因此，先知的知识是一切知识的原型，天上的声音是世间一切声音的原型，人的认识过程本身不过是上界对人的心灵的照明过程，而照明之可能是因为人的心灵中已具有了先天的光明，“照明”不过是使已经潜在于人的灵魂中的知识再现。总之，照明学派深受新柏拉图学派的“流溢说”的影响，所谓“原型”也不过是柏拉图的理念的翻版而已。

根据照明论，人的灵魂源于天使世界，人的降世使灵魂囚禁于物体的牢笼之中，人生在世之时也

就是灵魂受囚之日；当灵魂受到囚禁后，它就会逐渐忘却原有故乡，也不觉悟世间非久留之地。因此，只有借助于光的不断照明，才能使受囚的灵魂认识到它的真正归宿是天使世界；只有摆脱肉体的羁绊，灵魂才能获得永恒福乐。

照明论宣传了一种拯救不靠他人，而靠自身，拯救没有别的办法，唯有净化个人灵魂的神秘主义教义。唯有使自身固有的内光与安拉之光的照明直接相通，才能使灵魂净化，获得拯救。

由于照明论与以前的苏非派的说教不同，它更具有理论的色彩，从而也就吸引了更多的人追求内心的洁净和上界的照明。如果说照明学派与以前的苏非有什么不同的话，那就在于以前的苏非仅仅是经验的神秘主义者，通常缺乏系统的理论；而照明学派的成员是理论的神秘主义者，有着清晰的理论指导其宗教实践，它使得以后的苏非普遍受其哲学的影响，接受其主张。

7. 泛神论

苏非派肯定真主的存在并主宰宇宙万物。他们对真主的解释极其不同。有人认为他是“宇宙意志”，有的认为他是“真知”（“真理”），有的认为是“永恒的光”，有的认为是“绝对的美”，但有一

点是共同的，即认为真主是绝对的、超自然的、唯一的精神实体。它是万物之源，宇宙万物或是它的流溢，或是真主的属性在镜子中的反映，一切由它派生而出。

根据他们的观点，宇宙万物在本质上并不是真实的存在，只是一种非存在，唯一真实存在的只有真主。苏非派的这一观点主要表现在他们对伊斯兰教基本教义的理解上。

伊斯兰教基本教义主张："万物非主，唯有真主。穆罕默德是真主的使者。"就是说，世界上除了唯一的真主外，再没有人们应予信奉和崇拜的主宰，应该相信伊斯兰教的创始人穆罕默德只是主的使者，他不是神，因而也就不应该把他当作神灵来信仰和崇拜。后来的教义学家将此列为伊斯兰教的"六大信条"之中。然而，苏非派将这一基本教义解释为"除真主外，无物存在"。他们除了肯定真主作为最高的主宰是唯一真实的存在外，对宇宙万物完全持否定的态度，认为宇宙万物皆为虚幻，都是非存在。

尽管苏非派主张"无物存在"，可是他们无法否认外部世界的现实性和客观性，因而在解释宇宙的发展过程以及宇宙万物与真主的关系时，或是认为宇宙万物源之于真主，而其本质则外在于真主，表面上看来有外部世界，但它最终要被真主所吸收；或

是认为外部世界是真主的一种反映，外部世界不是现实的存在，而是真主这一绝对实体在世界万物之中并通过万物反映出来；或是认为宇宙间只有一种本质，即真主的本质。真主这一终极实体可从两个不同的侧面看到：一切创造物的本质，即现实（真理 Haqq）以及这种本质的表现即创造物（khalq）。他们的观点，在解释上尽管不同，但其基本点则是：万物由真主创造，皆应还原为它的非存在的最初状态，即在真主的精神中的原初状态。从现象上来说，它光怪陆离、千差万别；从本质上来说，它是虚幻的，存留的时间是短暂的、易逝的，真正永恒不灭的则是真主的本然。

按照苏非派观点，真主必然要显现自身，而且只有通过它自身所创造的万物得以显现。人们看到的“无处不是真主的万能，真主的创造物和真主的高洁”。“真主隐于他自身的显现中，而它的显现则处于他自身的隐蔽中。他既是外在的，又是内在的，它既近又远”。这无疑是说，真主无所不在，无论隐的或是显的、近的或是远的、内在的或是外在的，都不过是真主自身的显化，而真主则遍布于一切事物之中，存在于一切事物之中。这样，苏非派在实际上否定了真主是超验的彼岸世界的本质，这个主宰一切、超越一切的神灵，最终离开天堂和彼岸世界而遍布于宇宙万物，成为世界万物存在的本质，甚

至成为自然本身。就是说，真主除非通过万物来显现自身；否则，人们难以认识真主的存在。

苏非派由最初肯定“除真主外，无物存在”到承认外部世界的存在(尽管它从本质上说是虚幻的、短暂的、易逝的，尽管它是作为真主本身的一种外现而存在，但他们不得不承认物的存在)，进而得出真主的无所不在的泛神论结论，这是苏非派神秘主义思想发展的必然结果。如果他们否定或限定真主的无所不在，这无疑是否定真主的万能及其至高无上，显然是与他们关于真主主宰一切的观点相矛盾的；如果他们否定或限定真主在外部世界中显现自身，这也无疑是否定或限定真主的万能，否认或限制他系宇宙万物的创造者。苏非派赖以由人返回到真主并与之合一的途径或桥梁，正是对真主自身通过物的外现和真主遍及万物思想的信仰，如果否认真主的外现、否认真主的泛在，也就是抽出了他们返回到真主那里去的桥梁、阻塞了合一的途径，显然这是他们无法想象的。事情很简单，因为在他们看来，万物终将回归于真主，其根据就是万物（也包括人）都不过是真主的精神的产物，最终将被真主所吸收而返回到真主那里去。他们的泛神论思想，在大多数成员那里，对物不是真主，真主不是物，即物不能等同于真主这一点是明确的，亦即：“无物像真主”。可是，在伊本·阿拉比那里，他肯定“万物

是真主”。这一观点不仅与“真主寓于万物”的观点有极大的区别，而且远离伊斯兰教的正统教义与该派本身最初对真主的理解。

他们的泛神论观点不仅表现在物的问题上——如认为“认识了物，也就认识了主”，把物与真主等量齐观；而且表现在人与真主的关系上，即把人与真主等同看待。例如他们说：“他们看见真主于万物之中，他们的行动是真主指使他们的行动；他们的言谈是真主的言谈；他们的见地是真主的见地。”这种把人放到真主的地位上的泛神论观点在苏非派著作中比比皆是，他们肯定“认识自身的人也就是认识他的主宰”。同样，在比斯塔米的著作中大量记述了他如何处于非人的（或者真主的）地位并与真主面对面地谈话的情景，以表明人与真主的亲近程度，有些记述甚至达到了人完全取代真主的地步。有的苏非派成员走得更远，他们坚持真主附于人身进而主张人就是真主，从而取代真主。著名神秘主义者哈拉智的言论即是一例：“这长袍里只有真主”。这无疑是说，穿长袍者本人就是神灵。有时他直率地宣称：“我即我所爱，所爱就是我。”人与主“同寓一躯壳”，“见我便见他，见他便见我”，如此等等，这无疑是说：“我就是真主。”

8. 完人论

完人论是苏非神秘主义教义的重要理论之一，它的形成有一个漫长的过程。8世纪时，著名化学家、素食主义和神秘主义者查比尔·本·哈彦（702—780年）关于大世界和小世界的理论为完人论的产生奠定了基础。根据查比尔·本·哈彦的主张，小世界是按大世界的原型创造的。小世界就是已经意识到自身原初本质的人，原初本质源自真主的形象。著名大教长伊本·罕百勒（780—855年）汇集的“圣训”中已有“真主以他的形象造化阿丹”，“我是一个没有‘阿’（‘ayn）的阿拉伯人（‘Arab）。我是没有‘默’（min）的阿赫默德（Ahmad），见我者即看到了真理（Haqq）”。阿拉伯文中，‘Arab一词去了阿（‘ayn）则成为Rabb（意为主）；Ahmad中去了默（min）则成为Ahad（即安拉的美名“独一者”）。而真理亦即苏非所认为的安拉的美名。

完人思想在早年十叶派的神光思想和图斯塔里的“穆罕默德之光”的思想中已经具有初步的形态。所谓“完人”，指能完满理解教义、教法和真理的人。具体说来，他在四个方面是完满的。这四个方面是：

善言、善行、善信、善诚。这是每个苏非都应仿效，并期望能按上述四个方面做到的。完人论主张，宇宙是人，完人即其灵魂；宇宙是棵树，人类即其果实，而完人则是树的本质和核心（果核或种子）。中国著名的伊斯兰教学者王岱舆在《正教真诠》中形象地说明了此点。他说："天地万物，譬如一株大树，人为万物之灵，人之性理，即斯树之种子也；人为万物之贵，人之身体，即斯树之果实也。兹树之本末精粗，合而言为人。人者仁也，浑一未分，是为人极。"中国伊斯兰教汉文著述中关于"至人"、"人极"的说法，与"完人"实际上是一个意思。

著名苏非著作家阿布杜·凯里姆·吉里（1365—1415年）在《完人之书》（二卷本）中，表述了安拉的一切完美本质、属性和行为均由"完人"充分体现出来。"完人"一方面作为安拉从中认识自身完美的镜子；另一方面，又是世界原型，并起着伦理规范的作用。常人所看见的是宇宙万有的差异性，而"完人"则从中看到它的本质的同一性。

"完人"作为安拉自显和外化的一个中间环节，既是宇宙万有（包括人）以其为摹本、原型而衍化；又系人直觉安拉、安拉的行为、属性和本质的认识过程的必经途径。或者说，"完人"作为安拉的镜子，安拉从中观看自我的俊美、完满和万能；"完人"处于宇宙万有等级制之首，系先天和后天、精神世界

和物质世界的根源，也是宇宙万有的原型和摹本，宇宙万有依据其模式而得以产生。所以，完人一方面作为万物之源（余光）；一方面又意识到真主为主，自身为奴的地位，从而敬畏、信仰、顺从真主，这是宇宙万有和世人敬畏、信仰并顺从真主的根据，也是人应返回到主（复归）的依据。因此，人在现世应接受穆罕默德指引，遵循正道，真正做到返本还原。

“完人”也是苏非派成员进行精神修炼的理论基础。所以，可以说，在“完人”身上体现了一切神性和人性。他是神性和人性的完满的结合。根据苏非派的主张，“完人”在前世就是宇宙万有摹本的“穆罕默德之光”，或精神的穆罕默德；在现世则是作为真主使者的先知穆罕默德。

9. 人主合一论

人主合一是苏非功修的最终目的。《古兰经》关于人必定返回真主的经文，是苏非派的人主合一论的经典根据。经文说：你们要像他创造你们的时候那样返本还原。（7：29）洗涤身心者，只为自己而洗涤。真主是唯一的归宿。（35：18）他们确信自己必定见主，必定归主。（2：46）至于如何返本还原、归主、见主，各大苏非家的说法不一。它可以通过

各种不同的功修途径和手段来实现，但其共同点则是通过灵魂的自我净化，使自我消融于对真主的信仰中（无我），或者说，被真主所吸收，从而达到与主合一。

在苏非派看来，人们可以人为地导致合一时所需要的那种精神恍惚、出神的状态，他可以通过思想的高度集中、全神贯注（沉思）、自我催眠、赞念（齐克尔）等方式，也可以借助音乐、舞蹈、唱歌等促使出神状态的出现。然而，该派认为，并非人人皆可达到出神和合一境界，只有那些经过严格指导的功修者方可达到这一阶段。

苏非派描述了合一状态来临时的基本特征。它认为，功修者这时会有真主潜入自我的感觉，会有“我（指人）是他（指真主）的听觉和视觉”，“他们的言谈是真主的言谈；他们的见地是真主的见地”。或者说，“知以主知，见以主见，言以主言，兹乃自一而一”。这里，苏非派认为当人的属性变成真主的属性时，当人的自我意识，由“我”达到“非我”时，也就是出神、合一的境界来临之际。

苏非派把人主合一分为三个层次：

（1）功修者的合一：只有经过导师的秘传和个人的勤奋功修才能达到（它是常人或一般信徒不可能达到的）。这种合一是短暂的、瞬间的、断续的。

（2）圣徒的合一：他的合一的时间比一般功修

者为长，但这种合一仍是有时间性的、非永久的；在合一状态下，他可以自称真主，也可以真主的言语而言语，但在非合一的状态下，则不可以自比真主。

（3）先知的合一：这是永久的合一。显然，这是把人提高到了神的地位。

根据苏非派的学说，除了人因不同的品级，而有合一时的不同情境外，即便是在合一的境界时，也有三种不同的阶段。马复初（1794—1874 年）概略地表述了合一时的这三个阶段。他说："我与主共，只见有我不见有主，是于各具之本然中，而显公共之本然为万中见一，此所谓渐超而入也。主与我共，只见有主，不见有我，乃于公共之本然中，而显各具之本然，为一中见万，此所谓顿超而有也；至于并不见我，并不见主，乃天人合一之妙真幻胥融体用具浑，依然一最初之境而已矣。"这在苏非派看来就是返回到真主创世造人之原始状态。

人主合一论的最终要求是人在真主的本体中消失、"寂灭"，并与真主一起"永存"。所谓寂灭，即在沉思中，人应摆脱一切烦恼、期望与欲念，忘却个人的"自我"，丧失个别事物和"自我"的意识，而被真主所吸收，达到无我境界；在寂灭的最高阶段，甚至寂灭的意识也已寂灭，或"寂灭之寂灭"，从而进入最终阶段——"永存"，即作为人的一切意志完全丧失而进入真主的意志。这时，苏非经由现

象的（或虚幻的）“自我”达到真实的（或本质的）“自我”，这时人性完全转化为神性。

四、苏非派的修炼道路

苏非派的精神功修通常需要专门的精神导师的指导。在随后的发展中出现了正规的导师制。导师在苏非成员的宗教生活中，甚而在日常的社会生活中，都起着绝对权威的作用。从事精神功修是苏非的基本生活模式。他们奉为圣徒的陵墓或精神导师从事功修的道堂，往往是他们的精神生活的中心。有时，这些场所也被奉为圣墓或圣地而受到朝拜。因此，苏非派在麦加以外有许多朝拜中心。苏非派的成员中，除了那些被称为非遵法派的苏非，或在履行宗教功课和日常生活中较为放纵者外，他们与一般穆斯林几乎相同，严格按照教法规定履行宗教职责。然而，他们之间也有不尽相同的地方。如在解释各种宗教功课的意义上，苏非派则往往赋予神秘奥义；在宗教生活中，则有着与神秘奥义相应的修炼道路和修行方式；为达到精神修炼的目的——人主合一，又有不同的宗教仪式如赞念仪式（齐克尔）。

1. 导师制

导师制是苏非派的一种有组织的、师徒相授的宗教制度。最初，苏非派是无组织的。在某个著名苏非的周围，会聚集一些信徒听取他的说教。随着其影响的扩大，他开始接纳弟子并传授他的神秘主义主张和苦修仪式。当这种功修生活发展成有组织的形式时，著名的苏非也就成了他的门人弟子的核心和导师。在其进一步发展过程中，有组织的教团形式最终形成。无论是以个人虔修的形式出现，还是以教团形式出现，都以著名苏非为中心，在其指导下进行精神修炼。也就是说，最初这位著名苏非同他一起功修的苏非之间，只是一般的伙伴、兄弟关系，到了教团正式出现时，这种关系发生了本质的变化。它由一般的伙伴、兄弟关系转变为师傅和弟子关系、教团首领和教团成员的关系。这时，作为教团的一般成员，应对他的导师或首领绝对服从和遵命。导师在生前或是在过世后，一般会被他的门人弟子尊奉为圣徒或“卧里”（真主的朋友）。圣徒的埋葬地则被奉为圣地，他的陵墓则被奉为圣墓。有时，有的著名人物、苏非或导师早已过世，但他也会被一些苏非追认为圣徒，他的陵墓同样会被奉为圣墓，成为其追随者的朝拜地。

导师是他的门弟子的宗教生活的指导者和引路人。同时，也是他们世俗生活的领袖。一般地说，导师在社会上并不一定具有任何政治地位。可是，他在教团内部，他的领袖地位却是政教合一的。导师在伊斯兰世界各地的称呼因语言的不同而异。例如，阿拉伯语地区通称为穆尔西德，波斯语地区通称辟尔，突厥语地区通称巴巴。在中国这几种称呼人们都可以听到。但更多的是称老人家、太爷、教主，以前也有称道祖的。导师一般都被认为是年高德劭者，有时又称“谢赫”（意为长老）。

苏非派的基本成员，阿拉伯语称法基尔；波斯语称德尔维希。法基尔一词的原意，指的是贫穷。由此而有穷困者、苦行者、托钵僧之称。同样的，德尔维希则指那些沿门乞讨者，亦即苦行者或托钵僧。作为一个苏非，如前所述，他们过着清贫的生活，他们往往是贫穷的，需要四处流浪，需要沿门乞讨，依靠他人的施舍度日。然而，根据该派教义，这里说的贫穷，不是社会物质上的；他们所需要的，不是世俗的衣食享受，而是真主的仁慈和怜悯，眷顾和恩赐。就是说，他们的真正的贫穷在于精神上的贫困，他们缺乏的是真主的知识——真理，他们需要的是个人精神上、心理上的慰藉和满足。

该派认为，一般穆斯林非经专人指导，无法获得神秘主义的真知，达到真主的真理，实现人主的

合一。因而也就无法体验合一时的快感和享受。他们如果想成为苏非，变成它的内行里手，就必须在导师的指导下，有一个见习过程。经过苏非奥义的学习和神秘的精神功修，一旦被认为已获得了真理，达到了与主合一的功修目的，就可以离开导师，四方云游，向他人传播已掌握的神秘奥义和修炼仪式。至于新手结业的时间长短，则应视个人功修和彻悟的程度，并无一定的标准和期限。作为新入会者、弟子或学生，通常称为穆里德。由于他们入会即加入苏非派的目的，是寻求真主的知识——真理，为此，他们应该坚持一条神秘的功修道路。所以这些穆里德又被称为寻道者。同时，由于精神功修是一条漫长的道路，功修者往往被形象地比喻为旅途中的旅客，要爬山涉水、风餐露宿，历经千辛万苦，才能住进旅店。在苏非派中，旅店往往是功修的一个阶段的形象的说法，也可以看作是一种尚未达到合一境界的功修者所在的地方。因而穆里德又有旅行者之称。

导师向弟子授业，除了一般的说理外，完全是以导师个人的内在经验为根据的。尽管这种主观的神秘经验或个人的直觉感受，可以用理论的形式予以讲解。可是，无论如何弟子无法在自身的经验中，重复导师的内心经验或直觉感受，只能以自身的功修和主观经验来体会导师讲解的奥秘。

由于导师是弟子所欲达到的、神秘的人主合一境界的引路人，导师在弟子的心目中无形中就具有神圣的地位。导师成为弟子与真主得以交通、融合的中介，也是弟子能否获得“真理”的关键所在。因此，苏非派成员对其导师必须绝对的忠诚和顺从。他们在导师的手中，“犹如洗尸人手中的尸体”一样，也就是说，导师在他们中应有无限的权力。导师的话通常被称为“口喻”，应当无条件地予以执行，不得更改或拒不执行。

苏非对导师的无限敬仰、无限崇拜，还基于对导师“道统”或精神传系的信仰。苏非派的道统被他们视为神圣。这完全是因为苏非相信，他们可以借助导师的这一精神传系使他们获得真传；同时，也是他们得以接续道统的根据。一般地说，苏非派成员总是把他们的道统，或是追溯到大苏非祝奈德（？—910 年），或是追溯到大苏非比斯塔米（？—874 年）。在苏非们看来，正是这些道统使他们所信仰的神秘奥义和神秘功修，可以上溯到阿里（656—661 年任哈里发）或阿布·伯克尔（632—634 年任哈里发），再通过他们与穆罕默德相接，而穆罕默德则可以同真主直接联系起来。这正是道统的神圣性和重要性所在。

延续道统在各苏非教团中是一件极端重要的事。挑选道统合适的继承人，通常由导师本人亲自

进行。导师在临终前往往留有遗嘱，指定某个弟子为继承人，或是授予某种凭证，如经券、权杖、印信或其他实物，作为受传的证据。那些落选者可以留在教团内，与其他人一起继续过宗教生活；也可以自立门户、招收弟子、传授师业，成为该道统的分支传系（即分支教团）。就这些分支传系的创始者而言，他们通常是不会背离导师的遗训的，至多会对以前的教训予以发展和补充。如果导师来不及指定继承人就弃世的话，往往由几个主要的门弟子互相推荐贤能者担任。其他成员则应承认这种公议的结果。除了导师在诸弟子中挑选道统继承人外，有的教团实行导师直系家族的世袭制。可是，由于导师直系家族内部各个支系争夺教权，这同样会导致教团的分裂，出现同一道统下的不同分支教团的情况。

在实际生活中，有的苏非对他们的导师的敬畏和崇拜，已远远超出对真主、对先知的崇拜。他们认为，导师完全体现了真主的意志，是引导弟子通向真理的大门。有的更为极端的主张，则把他们的导师比拟为真主。显然，这种主张不可避免地会受到具有正统思想的穆斯林的批评。中国伊斯兰教著名经师马复初在《四典要会》中就持这种态度。他批评说："又有怪诞而过于此者，曰：人遇急难，哀祈真主，而主不应，转祈晒以核（谢赫——引者），

即应之而释其难……此类妄诞之说……其意乃言晒以核大于圣人也。盖晒以核所传者，道之里也，圣人所传者，道之表也。是以晒以核可以阻挠圣人之言，且能阻真主之命令，真主使之死者，晒以核可以使之生……且有言与其求真主，不如求道长……是以不求晒以核而求真主者，舍近而求远也……”

由于苏非派持有上述主张，它的成员也就很自然地把对人（如导师）和对有形物（如导师的陵墓——拱北、麻札）的崇拜，代替对真主的崇拜。一般穆斯林礼拜朝向圣地麦加，苏非的礼拜有时则转向导师的陵墓。

导师的私邸和修道场所（道堂）是苏非的宗教生活中心。道堂在不同地区名称也不尽相同。例如通行波斯语的地区称罕卡，通行阿拉伯语的地区称札维亚或里巴特，突厥语则称提基亚。各苏非教团均有各自独立的修道场所。它可以是一间极其简陋的小祈祷室或小清真寺；也可能是一片开阔的宗教建筑群，它包括一座大清真寺、宗教学校（经堂）、陵墓和其他有关的建筑，例如为客旅、香客准备的旅店等。

一般说来，道堂是接受新弟子入会并举行入会仪式的场所，也是导师讲经授业、举行日常宗教仪式或祭祀活动的地方。道堂的经济来源主要是道堂的产业（由信徒长年的奉献购置的地产、房产和其

他经营）收入、信徒的馈赠和奉献，以及苏非出外乞讨而得的收入。有时，有的王公大臣或政府也会向道堂馈赠，以换取道堂的信徒对他们的支持。

苏非派的一般信徒，大多系俗人。他们并不参加日常的功修，只是在一定的节日（如导师的诞辰日或某些忌日），参加有关的庆典和祭祀活动。他们也可以参加某些神秘的功修仪式，但对他们来说，这并不是必要的宗教功课。尽管如此，他们往往奉道堂的导师为教主或宗教领袖，一切听命于教主。他们仍然是这一或那一教团的基本群众。通常他们居住在道堂的邻近村镇。这便于他们参加日常的宗教生活，或向作为导师的教主讨取“口唤”。苏非教团的基本成员，或者说，在教团中比一般信众的宗教地位要高一级的成员，与道堂和导师的关系更为密切。他们或是在道堂中过着集体生活（其中有新入会者和一般苦修僧），根据各自修炼的不同进程，在导师的指导下从事单个的或集体的功修：静坐、沉思、斋戒、祈祷、夜祷、跪拜、赞主等等；或是作为苦行僧，到各自被指定的地区去访问信众，并收集信众对道堂或对他们个人的奉献或施舍，在适当的时候返回道堂，把收到的全部财产上缴道堂。

导师制是苏非派的各个教团的最基本的制度。尽管各个道堂都有各自的规章制度，但是，离开了苏非导师在道堂中的中心地位、教团一般成员对导

师即教主的绝对服从，离开了导师在教团中的绝对权威，一般意义上的教团也就不存在了。当然，我们也会看到一些称作非遵法派的苏非。更确切地说，即那些称作革烂得的神秘主义者。他们的活动通常是无组织的，有的也没有导师，这种例外的情况这里不做具体讨论。

2. 修炼道路与修行方式

苏非为了达到人主合一的精神境界，必须经过导师的授业、个人从事长时间的神秘修炼，排除外界干扰，一心专注于主，这样才能瓜熟蒂落、水到渠成。一般说来，修炼可以分为两类：一类是肉体的、生理的；另一类是精神的、心理的。对苏非来说，前者是后者的基础，后者是前者的目的。他们往往更看重后者，因为精神修炼较之身体的修炼更为艰难，并非轻而易举就可达到的。

宗教功修，苏非派称为“道路”。主要是指精神修炼的途径和方法。苏非派对他们的修炼“道路”，有一种形象的比喻，即人生在世，犹如客旅在途。苦修者就是客旅，或旅行者——寻道者。客旅为投宿旅店，必须行程；寻道者为获得真理，实现与主合一，必须经历肉体的，尤其是精神的修炼道路。这种精神的修炼道路，或者说，精神的旅行完全是无

形的。它与朝觐有形的麦加不同，其目的地不是某一地方，而是苦修者所日夜思念的真主。其旅行的终点即内心中的“自我”与真主的合一。

由于苏非派内各不同导师对宗教功修的主张不同，反映在修炼道路和修行方式上也各不相同。那些被称为遵法派的苏非教团，一般主张修炼道路分为三个阶段。在我国的门宦和汉文伊斯兰教著作中，通常用“乘”或“程”来分别称呼各个阶段，并对这三个阶段统称为“三乘”，或“三程”。具体说来，这三乘是：

其一，教乘。教乘有时也称为礼乘。这是修炼道路的起点和精神修炼的基础。它的具体所指则是功修者应严格遵守教法规定的各项宗教功课——包括念主、礼拜、斋戒……各不同教团可以对各项功课有不同的理解和解释，但必须遵守教法则是共同的。所以有的宗教学者又把它称为“常道”，意即功修者应该坚持日常的宗教功课以为修炼道路的一“程”。

其二，道乘。道乘是宗教功修的第二或中间的阶段。它既以遵守教法规定的宗教功课为修炼的基础，又以最终达到真主的真理、获得真知为修炼的目标。虽然它具有某种过渡性，但它却是最基本的修炼阶段。因为任何一位功修者仅仅停留在这一阶段，而不想继续前进的话，其功修是枉然的，甚至

会前功尽弃。事实上，苏非的精神修炼主要是在这个阶段进行。各大苏非导师也主要是在这一阶段发展了各自的修行方式。有的宗教学者又把这个阶段叫做“中道”，意即承上启下的中间的一“程”，是很恰当的。

其三，真乘。真乘也称为理乘。它是宗教功修者所拟达到的真正目标。如前所述，苏非派把真主称之为“真理”。为获得有关“真理”的知识或真知，苏非经过一番精神修炼，净化了自我的灵魂，这时有可能达到真知。然而，根据苏非派的主张，各个功修者功修的情况不一，各人所能达到的真知的程度也完全不同。所谓达到真知，也就是达到了功修的最终目的——与主合一。我们在“人主合一论”中已经谈到，一般功修者同圣徒和先知在合一的问题上是有所不同的。但不管怎么说，这时苏非精神功修的目的已经达到。所以，有的宗教学者把这一阶段叫做“至道”。

中国著名的伊斯兰教学者刘智（1660—1730年）在《天方性理》和《天方典礼》中，分别谈到了三乘（或三程）之间的关系。他说：“一曰礼，二曰道，三曰真。礼者，日用肆应之仪则也，实践之于其身。道者，却物还真之趋向也，实践之于其心。真者，即本然，合而为礼与道之实际也，实践之于其性。实践之于其性，即实践之于本然矣。”他又说：

“乘，载也。载诸法义，以备求道者次第取法也。初曰礼乘，总载天道人道，一切事功之条例，此勤德敬业者所取法也。进曰道乘，总载人理物理，尽人合天之法程，此穷理尽性者所取法也。终曰理乘，又名真乘，总载无我无理，天人一致之微言，此克己完真者所取法也。勤德敬业所以修身也，穷理尽性所以明心也，克已完真所以见性也。身不修，不可以明心；心不明，不可以见性；性不见，不可以合天。性之不可见，己私之蔽也。三乘之法，己私之砺也。三乘之上更有超乘一法，则天人化矣，名迹泯矣，非语言文字可传，待其人自会耳已。”刘智关于修炼过程中各个阶段之间关系的叙述，明白无误地表明三乘（或三程）是不可分割的整体，也是精神的、心理的发展的全过程。伊斯兰教史上不少苏非学者都以桔子的“皮、瓤、核”，树的“种、茎、果”和“蛋壳、蛋白、蛋黄”等来形象地比喻三者之间的关系。有的学者则把精神修炼比喻为“舟、海、珠”的关系，即“登舟为渡海，渡海为采珠”，以此说明苦修者为达到合一的境界唯有历经艰苦的修炼（渡海）的过程。至于有的苏非学者把功修者达到合一境界后，再进一步区分为向真主旅行、在真主中旅行以及与真主一起旅行等等，这可以看作是超乘讨论的问题，这里不再细述。

一般穆斯林长年累月地履行宗教功课，在日常

生活中尽力行善，其目的在于来世。即在末日审判时，可以受到真主的宽恕，并获得进入天园的恩赐和嘉奖，免遭火狱之灾。对于苏非来说，他们履行日常的宗教功课，在形式上与一般穆斯林并无多少区别。而在实际上，则是他们进入道乘修行并达到真乘的基础。因此，他们在履行宗教功课和在日常生活中，比一般穆斯林要严格得多。他们在身心方面还应自我克制、自我约束。这是不同于一般穆斯林的。

10 世纪时，著名的苏非学者阿布·纳斯尔·萨拉吉（？—988 年）提出了精神修行的 7 个“阶段”和 10 种“状态”的主张。他所说的 7 个“阶段”包括忏悔、禁欲、断念、守贫、坚忍、信心和满足；10 种“状态”指的是：冥想、近主、爱慕、畏惧、希望、渴望、亲密、稳静、凝视和确信。以后的苏非学者在此基础上又有所发展。他们提出了大同小异、数量不一的修行方式，作为个人从事精神修炼的模式。例如著名的苏非学者库萨伊里（？—1074 年）就提出了修行的 20 个“阶段”和 25 种“状态”的主张。在苏非派看来，修行的不同阶段是修道者通过个人的勤奋努力达到的，他在完成一个阶段的修行后，方可进入下一阶段的修行；只有完成这整个阶段的修炼，才有可能获得真知，即真理。可是，修行的状态则不同。“状态”不是个人努力修行的结果，

它被认为是修炼到一定火候由真主赐予的一种精神境界。上述的种种“阶段”是功修者个人苦行的戒律，它在本质上是伦理的；而“状态”却不是伦理的，它在本质上则是心理的，它是源自真主的一种感觉和意向。苏非派认为这些“状态”来无影，去无踪；它来时功修者无法拒绝，去时则无法挽留。

当功修者经历了上述种种不同的伦理的和心理的发展过程后，他的精神得到了升华。他已达到了精神修炼的终极阶段，即功修者的主观精神已可进入“寂灭”（无我）并进而进入“永存”（永生）的境界。在苏非派看来，客观上他已具备了与主交通、合一的条件，亦即抵达了精神旅途的终点。至于他能否实现他所追求的那种合一的目的、获得合一时的快感和福乐，并没有任何客观标准，而完全取决于主观的内心经验或个人的直觉。因为在他们看来，功修者很可能在这一过程中会受到外来的诱惑（或入魔）而失去合一的可能。

中国著名的伊斯兰教学者王岱舆（1570—1660年）在《正教真诠》中，提出了如下的主张：“正教修道工夫，无有穷尽，然其初入者，总于三品十条。”他指出这“三品十条”缺一不可。他所说的“三品”，指的是“心间诚信，舌上定念，身体遵行”。显然，这三品是一般穆斯林都应履行的。可是，他所说的“十条”，则是功修者律己的一些条款。其中包

括：节饮食、节言语、节盹睡、悔过、僻静、甘贫、安分、忍耐、顺服、乐从。蓝子羲在《天方正学》中提出了内容几乎相同的“三品十条”。余浩洲在他的《真功发微》中则提出了精神修炼的30条规定。这30条内容大致如下：凡行道立念寻主呼吸不间，只为续近真主；受师指引；习学圣行条规，习认己认主；真诚悔过，坚志不犯；效圣行，确认真主，勿设新生臆见；立真实至诚之念，凡事为取主喜；凡衣食等事，必遵圣规，必要洁净；凡系碍道葛藤，尽皆割断；冷视尘世华美乐守清贫助道；凡有所余，尽施济人；居僻静，以清其心；减食；寡言；少睡；凡得续近真主之凭据，应与世人尽皆和睦；用良言美行、身心才学，对待他人；施恩不望报，行好无自夸；处人必要性美情长，性恶情险；凡事忍耐；凡事必训自性，必除恶性；练习自性，无间须臾；做刚勇男子，降服邪魔；行道当志坚；遇颠险危难必舍身遵行；安分守己；凡事交付真主，身命乐从；凡事必须师命；分别是非真伪；勿忘求祈；将心性命定向与真主，不更不惑以致复命。同样的，马复初在《道行究竟》中，也谈到了道乘和真乘当遵循的“十事”和“八德”。这一切都表明苏非派关于身心修行的要点，在汉文的伊斯兰教著作中得到了反映。这些表述尽管不同，但其基本点是一致的。即通过精神修炼，摆脱俗世的欲念与纷扰，以求得灵魂的

纯洁与净化，从而达到他们企求的人主合一的境界，即“寂灭”于真主的本然之中，并与真主一起“永存”。

3. 赞念（齐克尔）

“齐克尔”原是阿拉伯文的译音词，有记忆、纪念、赞颂等意。该词在《古兰经》中多次出现。例如经文说：“信士们啊！你们应当常常纪念（齐克尔）真主，你们应当朝夕赞颂（齐克尔）他超绝万物。”（33：41、42）

最初，纪念真主、赞颂真主，只是穆斯林个人的一种虔敬行为，并不具有社会性。以后，随着苏非教团的出现，它逐渐成为教团宗教功修不可或缺的一种神秘仪式，而为各教团的导师所普遍采用。

赞念作为一种仪式，可以单独举行，也可以集体举行。它被认为是达到功修者所企求的那种狂喜、陶醉、出神状态的一种重要手段。在他们看来，只有达到这种状态，才得以实现人主之间的交通和合一。

根据苏非派的理论，人的心灵有两座门：一是肉体的，另一个是精神的。人们通过赞颂真主可以分别开启这两座门。因此，赞念真主也可分为两类：一为“齐克尔·加里”，意思是高声赞颂；一为“齐

克尔·哈非”，意思是低声赞颂或默颂。该派认为，高声赞颂可以打开肉体之门；低声赞颂可以开启精神之门。功修者只有在导师的指导之下，接受这两方面的训练才能掌握打开肉体之门和开启心灵之门的方法。以后，由这两种不同的赞颂方法中，分别发展出两种不同的精神功修的派别，即高颂派（亦称高赞派、高声派）和低颂派（亦称低赞派、低声派或默颂派）。在中国，它们分别称为“哲合林耶”和“虎非耶”。

赞颂一般分为三个阶段：

第一阶段是舌心并用的齐克尔。这种赞颂分为两步：先是在导师的指导下自觉地赞颂，赞颂时伴以身体的相应部位的动作；随后是下意识地赞颂。

第二阶段是心（有形的心）的齐克尔。它也分两步：先是赞词在舌上消失，但在思想中继续有齐克尔；这时思想中仍有模糊的愿望，以求保持齐克尔的形式；随后是下意识的保持齐克尔的形式。

第三阶段是内心（无形的心）齐克尔。这时，齐克尔赞词的内容、形式以至于赞词的字母都从心上消失，齐克尔只存在意念之中。

根据苏非派的主张，一般信徒不需要理解齐克尔的繁琐理论，只要在神秘的赞念仪式中，熟练地掌握、简捷地重复实践即可。赞念被认为是苏非虔诚信仰的外部表现，它体现了他们的内在的心灵和

精神的修炼过程。因此，苏非在赞念过程中，不仅是口头的赞颂，而且应伴之以身体的有关部位（头、肩、眼、手、腰、足等）的动作；同时还需要有一定的呼吸动作（呼气、吸气、闭气等）相配合。

各苏非教团一般都规定了各不相同的赞颂真主或赞念经文的内容，赞颂的次数。有的甚至规定了赞颂一定赞词的时间。就赞颂的次数而言，有规定念数遍的，有的要念数百数千遍，最多的可达到数万到十万遍，直念到神志昏迷不省人事的状态。这就是他们所期望的那种陶醉或出神的境界。

例如，在苏哈拉瓦迪教团中，其赞词借自《古兰经》关于七种奇妙灵魂的经文，与七种奇妙灵魂相应的是七种色光（即由最下层的蓝光，逐步上升为黄光、红光、白光、绿光、黑光而至最上层的无色光），与色光相应的，是赞念有关的赞词：

“万物非主，唯有真主！（赞念 10 万次）

“安拉！”（赞念 10 万次）

“他！”（赞念 9 万次）

“永生者！”（赞念 7 万次）

“供养者！”（赞念 9 万次）

“至仁者！”（赞念 7 万 5 千次）

“慈悯者！”（赞念 10 万次）

赞诵要求身体配合一定的动作、赞诵要求千万次的重复，其目的就在于获得他们所需要的那种陶

醉、出神的精神境界。在汉文伊斯兰教著作中，同样有关于神秘主义功修过程应该注意的程式。例如《天方正学》中，就有关于赞颂齐克尔时的要求：

一呼八站，一吸九登；八站九登，字字升腾。

一字一步位，八站九登，按著步位，用意而念。

苏非派各教团的赞词内容大同小异。主要的赞词有以下内容：

Subḥāna 'llāh！（赞美真主！）

Alḥamdu li－'llāh！（赞颂全归真主！）

Allāhu Akbar！（真主至大！）

Allāhu Samī 'un！（真主是全听的！）

Allāhu Baṣīrun！（真主是明察的！）

Allāhu 'Alimun！（真主是全知的！）

Allāhu Kāzirī！（真主与我同在！）

Allāhu Shāhidī！（真主见证我！）

Allāhu Ma 'i！（真主与我同在！）

在赞念《古兰经》的经文方面主要有以下内容：

他是前无始后无终的，是极显著极隐微的，他是全知万物的（57：3）；

他是与你们同在的（57：4）；

我比他的命脉还近于他（50：16）；

无论你们转向哪方，那里就是真主的方向（2：115）；

真主是周知万物的（4：126）；

凡在大地上的，都要毁灭，惟有你的主的本体，具有尊严与大德，将永恒存在（55：26、27）。

苏非派除了赞诵上述赞词和经文外，真主的美名、真主的代词（他），也是赞念的内容之一。

如前所述，苏非赞念时要配合一定的身体的动作。例如，他们在赞念主要的赞词之一的“万物非主，唯有真主”时，就是这样。根据苏非派的说法，该赞词的前半部分称为否定词，后半部分称为肯定词。苏非派认为，修道者赞颂真主的过程也应该是呼吸吐纳的过程，呼吸吐纳是重复这一赞词的自然过程。赞念否定词时，应将气全部吐出；赞念到肯定词时，应将气纳入；赞念声应有一定的节奏。

赞念的形式（即赞念时身体各部位的动作与呼吸）通常因导师或教团而异。例如有的在赞念时闭眼、闭嘴、咬紧牙关、舌尖顶住上腭、闭气，然后由心部用尽全力赞念；赞念时，呼吸必须匀称，每一次呼吸应念诵三次。有的头部由左向右，有的由右向左，头转向左方时，应随着注视心的部位，按着赞颂的音节，头部来回摆动。赞念者可以跪坐、可以盘腿而坐、可以站立，也可以手搭在其他苏非的肩上，围成圆圈。头部和身体全都同时轻微摇动，口中发出“真主!”、“哦，真主!”或“哦，他!”等赞美声。汉文伊斯兰教的《天方道程启径浅说》中，就

谈到赞念“齐克尔”时的一些有关问题。例如它在关于“意念”齐克尔时说道：“凭黑牙立念（即意念），总要不涉于勉强。故一口气数，或念一遍可、三遍亦可。久之，气数归于自然，或念五遍、七遍、九遍，直至一口气数念廿一遍。”

在苏非派的发展过程中，逐渐把音乐（各种乐器）、诗歌和舞蹈引入齐克尔仪式。大神秘主义者安萨里（1058—1111 年）对此就予以肯定。他认为音乐比诵读经文更容易使人达到出神状态。一般苏非也持这一看法，并在宗教仪式中大多采用乐器。他们认为和谐的歌唱、悦耳的乐声、婆娑的舞姿、激烈的旋转，都可以使人达到精神恍惚、陶醉、出神的状态，增强赞念者的情绪，加快合一境界的来临。

尽管苏非派强调在宗教仪式中引入音乐、歌唱、诗歌、舞蹈的必要，并赋予神秘主义的含义，但它们的世俗性质仍很难被抹杀。因为在赞念的诗歌和歌唱中，已由赞颂真主和先知，进而赞美世俗的君王、大臣和苏非导师；而音乐、舞蹈本身又构成了他们的严肃、静穆的宗教生活以外的文化生活，增加了俗世生活的气氛。

苏非派举行齐克尔仪式的目的，是为了达到人主交通和合一境界所必须的陶醉、出神的状态。至于在赞念过程中，功修者能否真正进入这种状态，则完全取决于个人以前的修炼了。因此，在赞念时，有

的苏非因顾虑或担忧功底不够，怕所需要的状态不能来临而流泪、低泣，有的脸色苍白，有的眼神焦虑，有的双眼紧闭。有的功修者在赞念时，或是出于忏悔、自责，或是出于虔诚，会举行类似幻术的神秘主义仪式。如以针剑刺身、吞食蛇蝎、头钉铁钉、足履炭火等等。

在法国热拉尔·德·维里埃著《肯尼迪案卷》这一惊险小说中，作者介绍了一位土耳其苦行僧参加神秘的宗教仪式的情景。该苦行僧作了如下的自述："当苦行僧是父传子袭的。我父亲就是苦行僧。我20岁那年开始修苦行。自那以后，我都定期参加仪式。一时间超脱世俗人间，灵魂升华天国，确是另一番境界……。""自从修苦行在土耳其为法律所不允许以后，我们就只能一年聚会一次做祈祷，做奥义传授仪式"。接着，作者把他看到的神秘仪式介绍如下："教徒们都在默祷，过后就是跳舞。这是仪式最后一个阶段。其时人的灵魂已经升华到真主的身边。""……看见20来个人……一个紧跟一个来到了庭院。然后他们围坐成一个圆圈，双手放在膝盖上开始低声祈祷……只见他们嘴唇在动，口中念念有词。可是却不知所云"。"一阵鬼哭神嚎似的声音突然震动了……一双完全翻白的眼睛直勾勾地瞪着，一缕带血的流涎从嘴边一直流到胡子上。在额头中间钉着一个铁钉……突然鼓打响了，节奏快得像爵士乐。

那个人又发出可怕的嚎叫……这时，只见他右手从袍里伸出，握着一个镀金木槌，用尽全身力气打着前额上那颗铁钉”。“他是个用肉体痛苦折磨自己的苦行僧。我们称之为呐喊苦行僧”。“（铁钉长）8厘米”。“现在他随着一种奇特的旋律舞动起来”。

“……苦行僧一个个依次而入……这个仪式已经进行了半个小时了。这时，大半苦行僧一臂朝天，一臂向地……这种姿势的含义据说指天象征精神世界；指地代表世俗人间。这时天地之间通过袈裟转动的声音、奇特的音乐等等互相通达了”。

上面引用的资料仅是文字的，还缺乏点形象。在《世界知识画报》1993年第4期刊载了6副照片，向我们更为明确地显示神秘主义所导致的奇特情景。照片拍摄了库尔德人的“神功”，其文字说明如下：“在库尔德斯坦绵延起伏的群山中，一座清真寺里聚集着库尔德伊斯兰教善会（疑即苏非教团）虔诚的信徒。他们围成一圈正襟危坐，伴随着鼓声抑扬顿错（挫）地诵读祷文。这一宗教活动每周在晚间举行两次。活动开始时，参加者根据主持人的安排，依照严格的礼仪要求席地而坐。酋长或其代表与他们一起反复呼唤真主，并一遍又一遍地诵读伊斯兰教教义（疑即清真言），同时不断加快呼吸的频率。一些教徒则开始专心做起奇特的深呼吸韵律操（疑即配合赞念仪式的身体有关部位的规律性动作）。随着

他们强劲有力的动作，四周气氛逐渐受到感染，其他信徒也兴奋起来。但这只是‘序幕’，随之而来的‘神功’表演才令人惊心动魄。有的人用木槌将锋利的匕首钉入同伴的头顶；有的人用长长的利剑刺穿同伴的腹肌；另一些人则把铁钎扎进肋部或用钢针穿透自己的面颊。在急促的诵经声和击鼓声中，有的信徒口含烧得通红的木炭，赤脚站在寒光闪闪的马刀上，并用利剑在脊背、胸腹等部位划割。旁观者无不为之动容，而演出者却都神态自若。”

如何来说明上述令人咋舌、惊恐之举呢？苏非的这些活动无疑是个人的一种自我折磨；这种自我折磨具有肉体惩罚的象征。很可能他们认为只有借助于此才能最便当、最有效地摆脱因生活于尘世而具有的负罪感，也是个人达到心理平衡、精神上的自我满足的一种补偿手段。不言而喻，这是某些教团的苏非所企求的人主合一境界不可或缺的内容。

此类自我折磨是否毫无任何肉体的疼痛感觉呢？我国医学界开展的“针刺麻醉”有镇痛的作用，能使接受手术者无痛觉之感。苏非们的种种自我折磨是否有类似于“针刺麻醉”的生理机制，尚有待于现代医学、生理学和心理学的科学解释。但不管怎么说，苏非的神秘主义宗教仪式可以导致人的神志恍惚、入迷、出神的境界。在此状态下，是否与

“针刺麻醉”有异曲同工之妙，或者说它能令人忘却疼痛或无疼痛之感，对此，没有切身体验的常人是无法给予回答的。这可能就是它的神秘之处。

五、苏非派与逊尼派和十叶派的异同

长期以来，伊斯兰世界的广大地区，除伊朗于16世纪后奉十叶派伊斯兰教为国教外，逊尼派伊斯兰教是统治阶级的统治思想，十叶派或受到排斥，或处于地下。由于苏非神秘主义被安萨里引入伊斯兰教并与正统信仰相结合，随后成为伊斯兰世界的官方信仰，人们往往以为苏非派思想仅仅隶属于逊尼派，而与十叶派互不相容。

诚然，苏非派思想为逊尼派所容纳。它在伊斯兰世界居于统治地位达五六个世纪之久，迄今仍有重要影响；苏非派也确有和十叶派教义不相协调的地方。例如，苏非派认为，人经过导师的指引和个人的功修后，可以获得真知并直接与真主合一，勿需经过由真主所挑选、世代相袭的伊玛目的秘传，显然，这是十叶派难以同意的。可是，如果认为苏非派与十叶派思想是互相排斥的，则也未必如此，因为苏非派同样与逊尼派在不少问题上有相异之处，而与十叶派又有共同点。

总的来说，由苏非神秘主义者组成的派别，不同于伊斯兰教内部的其他宗教派别。首先它不同于因政治原因形成的逊尼派、十叶派和哈瓦利吉派。历史上，这些派别完全是由于宗教领袖的继承权和关于重大政治事件的政见分歧形成的。它们作为伊斯兰教内的不同教派，有过长期的、尖锐的斗争。而苏非派由于专注于精神修炼以求人与主的合一，从不卷入俗务政争，对此往往持超脱无为态度，这就决定了苏非派与上述诸派的区别。其次，它也不是上述某一教派的分支或宗派。例如在十叶派中，又分为凯桑、伊斯玛仪、栽德、十二伊玛目、德鲁兹、阿拉维等支派；又如在伊斯玛仪派中又分为卡尔马特、法蒂玛、阿萨辛等分支，如此等等。苏非派并非如此，它并不隶属于上述任何一教派的支派或宗派。第三，它也不同于因教法主张的差异而形成的教法学派别。伊斯兰教史上曾经有过大大小小不同的教法学派，在随后的发展中，如在逊尼派内部最终存在着四个相对独立的教法学派（即哈乃斐、马立克、沙斐仪和罕百里）。在十叶派的加法尔教法学派和迄今尚存的哈瓦利吉派的一个分支易巴德派中，同样有着不同于逊尼派诸教法学派的教法主张。而苏非派在某些涉及教法的问题上虽有自身的主张，一般说来，它并没有形成为独立的教法学派。第四，它也不同于历史上的教义学派别，如穆尔太齐

赖派、加赫姆派、穆尔吉亚派、盖德尔（盖德里叶）派、艾什尔里派等等，上述教义学派别对伊斯兰教的基本信条都有各自不同的主张或观点，它们通常关心和讨论的是真主的本体与属性的关系、真主的语言是否受造、自由意志与前定的关系、信仰与德行的关系等问题，而苏非派可以说是一个独特的神学派别；因为苏非派除了有自身的神秘主义的教义主张外，还有自身独特的神秘主义宗教仪式，而这是上述的教派或学派所没有的。

正因为苏非派与上述的教派、教派的支派、法学派和教义学派都有所不同，这就决定了苏非派的成员分别隶属于不同的教派和学派之中。就是说，既有逊尼派的苏非，又有十叶派的苏非；同样的，在教法问题上，苏非既可能奉这一学派的教法，也可能奉那一学派的教法。

历史上，神秘主义只是作为人们的一种思想的、心理的、感觉的活动，或者说一种感觉的方式而存在的，它从未形成为统一的社会运动，因而苏非派从来也不是一个统一的派别。尽管它统称为“苏非派”，究其内部而言，则因各不同苏非在神秘主义的信仰和礼仪方面的主张不同，从而形成为不同的分支。11 世纪的著名苏非大师侯吉维里（？—1071 年）在《神秘的启示》（《揭示奥秘》）中，根据苏非们追随著名苏非的情况，将他以前的苏非分为 12

支，他认为其中的10支应受人们的欢迎，可以把他们称之为正统派苏非，另外两支为异端苏非，应予谴责。这10支正统派或遵法派苏非是：

穆哈西比派，卡沙尔派，塔伊弗尔派，祝奈德派，努里派，萨赫尔派，哈基姆派，哈拉兹派，哈菲夫派和沙亚里派。非遵法派或异端派苏非指的是大马士革的阿布·胡尔曼（？—约952年）和哈拉智的追随者，由于他们主张真主化身教义和混合教义，又被称为侯鲁尔派，或肉身派。长期以来，这两派一直受到谴责。尽管历史上对苏非派内部有以上区分，但这种区分仍不同于前述的教派或学派。而12世纪以后形成的苏非教团同样互不隶属，各自独立，这同样不同于前述的教派或学派的区分。

苏非派在思想上与十叶派有密切的关系。在政治上，苏非派的大多数成员却往往支持逊尼派，是历代统治的精神支柱——逊尼派教义的积极捍卫者。随着哈拉智的殉难，苏非派认识到，他们不得不面对现实，个人的思想、言论应以不触犯宗教法规和当局的权威为限；虔修的行为和方法应有所节制，使民众能够理解和接受。这样，就有必要建立一个与国家、社会和公众的宗教生活相协调的、理论上温和的苏非派。

然而，苏非派究竟在多大程度上偏离伊斯兰教的主流，神秘主义者与一般穆斯林之间究竟有哪些

不同呢？概括起来，我们大致可以列举以下几点：

1. 人主关系的转变

伊斯兰教认为安拉是宇宙万物的创造主，世界的主宰。因此，人与真主之间的关系，实质上是主奴关系。穆斯林经常使用的“阿布杜”、“阿布杜拉”，即“奴仆”、“真主的奴仆”之意，明显地反映了人主之间的这种关系。真主作为信仰的对象，人们侍奉他，崇拜他，由于真主决定人的现世祸福和来世奖惩，人还应畏惧他，对他诚惶诚恐，以求得来世的永恒福乐并避免堕入地狱。神秘主义则不同，它认为人源于真主并终将返归真主，真主是人的最终归宿；真主作为完满与全美，是爱的对象，人应爱慕他，眷恋他；真主作为真理、知识、光明等等，是渴望的对象，人应追求他，获得他，而不应远离他。只有这样，人才能达到完满、全美、知识、真理和光明。所以，人与真主之间的关系，实质上是爱者与被爱者的关系，知者与被知者的关系。神秘主义的这种主张也就越出了信仰的范围，真主在它那里，不仅是信仰的对象，而更重要的是被理解为形而上学的或宗教哲学的对象，即真主是真，是一，如此等等。

2. 摆脱俗务，净化灵魂

伊斯兰教允许人们享有现世的物质福利，但又认为人世短暂，人生的意义及其真正价值在于获得来世的永恒福乐；为此，人应于现世做好准备，以获世界末日时的善报，免遭罪愆。这里说的“做好准备”包括信仰真主独一，遵奉教法，履行宗教功课，修善行好，远避邪恶等等。神秘主义主张人生的价值在于不断地从事精神炼以净化灵魂，现世生活价值在于时时、事事记忆真主，赞颂真主，认识真主，并达到对真主的直觉，内见以及由此引起的精神上的快感与满足。神秘主义者也过着俗世生活，也有妻室儿女（也有部分独身者），但他们并不眷恋荣华富贵，也不企求来世的福乐或天堂的享受，关心的只是对真主的专一沉思。

3. 精神导师替代乌里玛的作用

伊斯兰教认为先知的周期随着穆罕默德（作为“封印先知”）的去世而结束。可是，真主对世人的指导并不因为周期的结束而告终。他的指导继续存在。对逊尼派伊斯兰教来说，这种指导由真主通过先知留下的启示——《古兰经》和教法体现出来，并

由称作“乌里玛”的宗教学者来延续和保证教法的正确实施；对十叶派伊斯兰教而言，仅有外在的教法是远远不够的。因为宗教不仅是一种启示和教法，遵奉启示和教法并不等于理解宗教的真谛奥义，宗教也是一种神秘，其真正奥秘通过真主于现世的智慧的指导，即具有神性或半神性的、永不犯错误的伊玛目的阐释，人们才得以掌握（由于十叶派的伊玛目被认为已经隐遁，在十叶派的不同支派那里，真主的奥秘于不同时期以不同的形式表现出来）。神秘主义认为，教法只能规范人的日常的社会伦理生活、宗教的外在行为，无法规范和衡量人的内心信仰和内在状态。因此，神秘主义者在遵奉教法上更强调人的内在方面。他们认为，真主作为真理和实在，人与之合一是可能的，因而仅仅遵奉教法是不够的，还应使人们意识到，人的真正使命在于使教法内在的真理得以正确的实现，而使这种意识现实化的唯一手段是通过一系列的精神修炼道路，修行方法和神秘仪式，为此需要导师和精神指导。

4. 强调经训的隐义和道统的绝对价值

由于对教法的不同的态度，在逊尼派、十叶派和神秘主义者之间同样有着重要的区别。逊尼派伊

斯兰教认为，教法是神法，也可说是先知的精神遗产，继先知之后，一般说来，乌里玛（伊斯兰学者或伊斯兰教师）是先知事业的继承人。他们是教法的捍卫者和阐释者，其知识是由人（即门弟子）口耳相传的圣训知识，由称作伊斯纳德（isnād）的传系予以保证的。他们关心教法是否得到认真执行，教导人们信仰真主独一并顺从真主的种种诫命，指导并约束穆斯林的日常的宗教和世俗生活。在神秘主义者看来，逊尼派所强调的乌里玛，是没有受过秘传的人，所以，他们的知识，不过是外在的知识，他们指导和约束穆斯林的也只是生活的外在方面。十叶派虽然在遵奉教法方面与逊尼派多少有所不同，它强调伊玛目在阐释教法上的决定作用，强调通过伊玛目的传系而得到的圣训的知识，以及由于真主的选定、先知的任命和先知的秘传而使伊玛目的神秘知识代代相传。它与逊尼派否认人的中介作用不同，承认伊玛目起着真主与人之间的中介作用。按照逊尼派的观点，穆罕默德并非真主和人之间的中介，他只是使者、先知，他不具有任何的神性，更不是神灵；或者说，穆罕默德只是凡人，起中介作用的是真主的启示——《古兰经》——教法。十叶派主张伊玛目起着这一作用，教法本身需要依赖人使之起作用。神秘主义与此不同，它认为精神导师虽然不具有神性或半神性，但却起着人主的中介作

用，是指引一般寻道者认识真主、达到真主的引路人。精神导师具有的知识不限于圣训知识，而依靠精神传系或道统（silsila）的保证，这种道统是由历代精神导师的秘传而世代相袭。根据不同神秘主义者或苏非教团的主张，他们的道统往往通过十叶派的伊玛目，尤其是第六世伊玛目加法尔·萨迪克（？—765年）而上溯到先知本人，就这一点而言，神秘主义者与十叶派都承认他们不仅接受了启示的表义，而且接受了启示的隐义。

5. 教主的神圣性和绝对权威

伊斯兰教重视教长（Imām，伊玛目）的作用。他们主持穆斯林日常的宗教生活。在俗世生活中，则起着精神表率的作用，他们与一般穆斯林的关系，只是领拜人与一般信徒的关系，只具有精神指导作用。他的讲道、宣教对教徒只是一种规劝，而不是命令。神秘主义强调教主的作用，教主在各地的称谓可以不同，他们都是精神导师或长老，信徒对他们应绝对顺从，他的“口喻”就是命令，应绝对执行，不能有任何的违拗或反抗。伊斯兰教强调真主独一无偶，反对对任何人、物或偶像的崇拜。而神秘主义在肯定教主引导信徒认识真主、达到真主的决定性作用的同时，不仅会对已故导师的陵墓及其埋葬地

（圣墓、圣地）予以崇拜，对被奉之为圣徒的苏非予以崇拜，而且对活着的教主有时也会崇拜，甚至抬高教主的作用使之超过先知和真主本身。

6. 对具体问题的神秘主义解释

在对待一些宗教问题的解释上，神秘主义者也不同于伊斯兰教的一般信仰者。例如对天堂的理解，他们依据《古兰经》，认为天堂中有着童男妙女，醇酒乳酪，“漫漫的树荫”、“泛泛的流水”（56：30—31），因此，凡是进入天堂者得以享受永恒福乐。神秘主义所理解的天堂与这种形象描述截然不同，它认为，永恒福乐不是躯体的尽情享受。当然神秘主义也主张人的外见，但普通人视为五光十色的大千世界，它认为这只是真主的自显与外化，当这种外见与内见（心灵之眼）相合，即它所理解的与真主合一时的至善至美的境界，也就是神秘主义所谓的天堂。

神秘主义者与伊斯兰教的一般信仰者在使用的词汇、概念方面有明显的不同。除了那些象征性的隐喻的语言、含蓄的诗篇以表述其神秘的经验外，它与一般穆斯林虽然使用一些共同的概念和术语，但在解释上更为独特，更着重于它的内在含义。刘智对“五功”的解释，就有着明显的神秘主义色彩。他

说，“五功者，修道之方，尽人合天之法程也”；“五者皆主命”；“人能依此五者而修之，常念则得所归矣，常礼拜则明所归之路矣，斋则绝物而向于道矣，课则舍己而无自用之私矣，朝则自远之近，自外之内，而复归于本体洞然之位矣。外之所朝，犹存趋跄之迹，而内之所朝，浑然与真宰之体为一矣，修道之功，岂复有过于此者哉”！伊斯兰教正统信仰强调朝觐麦加以示信仰之虔诚（以条件许可为前提），而神秘主义不仅鼓励去圣地、圣墓朝觐，而且更为强调向自我内心深处的朝觐，以表白自身对真主之爱。更不必说配合这种神秘和解释还有着相应的神秘的仪式和象征性的动作了。

7. 重精神修炼

伊斯兰教要求穆斯林虔诚信仰真主独一，坚持履行“五功”（即通常所说的念礼斋课朝），行善济贫，遵奉教戒与伦理规范。神秘主义则要求它的寻道者在履行教法的基础上更应着重精神修炼，即通过沉思或借助其他手段达到陶醉、出神状态，进入忘我、无我的境界，这就是神秘主义所期望的人的自身在真主中“寂灭”并进而与真主一同“永存”。

8. 道堂在宗教生活中的重要地位

伊斯兰教的宗教生活以清真寺为中心，清真寺有时也会成为穆斯林的政治或文化生活的中心。清真寺以地区为单位，清真寺之间，一般说来，无隶属关系。苏非神秘主义则不同，它虽然也有清真寺供信众过宗教生活，但更重视精神导师从事修炼和授业的道堂，道堂成为神秘主义派别宗教生活的中心。在道堂之下，往往会有多所隶属的清真寺。普通穆斯林过宗教生活可以不限于某一固定的寺院，而以就近、方便为原则。而神秘功修者则必需从属于固定的道堂。

9. 教团组织和教阶制

伊斯兰教的一般信仰和神秘主义之间还有一个重要的区别，即一般穆斯林没有严格的组织，至多在某一教坊（寺坊）从事宗教生活，并不具有教会性质的组织。而神秘主义者除了那些单独的功修者外，往往是有组织的。前述的苏非教团就是神秘主义的“教会”。由于伊斯兰教是无教会的，一般说来，它也没有专职的僧侣或教士，也没有宗法性的教阶制。而在苏非教团中，它的苦修僧和托钵僧，它的

导师或教主则是专司布道说教的，这就形成了教主——苏非（苦修僧和托钵僧）——寻道者——信众这种明显的教阶制。在十叶派中，虽有某种教阶制，即从低级的乡村毛拉经由乌里玛、穆智台希德，直至最上层的阿亚图拉和大阿亚图拉。但他们只在十叶派穆斯林的精神生活中起表率作用。而苏非派的教主则起着宗教和政治的双重的支配地位。

10. 对圣裔的特殊信仰

像虔诚的逊尼派穆斯林一样，许多苏非并不信仰十叶派的教义。但他们却对“圣族”或“圣裔”（即对阿里以及通过阿里和法蒂玛而延续下来的先知后裔）的一种心理上和感情上的崇敬和忠诚，不仅以先生（“赛义德”，即圣裔）、名门贵族（“谢里夫”）称之，而且在社会生活中予以特殊的照顾和优待。苏非们往往通过阿里及其后裔把自身的导师与穆罕默德在精神上联系起来。对“圣裔”的尊敬构成苏非民间信仰的一个重要组成部分，也是后来的苏非教团追溯其精神上的传系（道统）的一个必不可少的中间环节。苏非教团于伊斯兰世界各地的兴起，是伊斯兰教民间信仰在组织形式上的最重要的发展。

简单罗列以上诸点，可以洞悉神秘主义偏离伊

斯兰教的原旨教义已达到何等程度。可是，神秘主义者并不自认为外在于伊斯兰教，他们中的某些有德行、有学识者，甚至受到普通穆斯林的普遍的尊敬。

我们在讨论了苏非与一般穆斯林的区别后，不应忽视他们之间的某些共同点。例如，苏非神秘主义者中不少人本身是虔诚的十叶派信徒；加法尔·萨迪克的《古兰经》注释对苏非派某些观念的形成起过重要作用；苏非派追溯其秘传的精神传系（道统）时，往往将阿里·里达、加法尔·萨迪克、阿里列入系谱（或道统）。至于在神学思想上的紧密关系更为明显。十叶派的诸伊玛目是苏非派的“北极”（固特卜）思想的原型；十叶派的神智论与苏非派的神智论，或者说，十叶派的神光思想与苏非派的神光思想是贯通的；苏非派关于马赫迪再世的条件和时间与十叶派的传统主张大致相吻合。这说明十叶派与苏非派在神学主张上并不是绝对排斥的。与此相仿，苏非派上述的某些观点也为逊尼派所接受。苏非派的大多数成员是逊尼派，一些著名苏非甚至是逊尼派的重要的教义学家。如伊本·哈菲夫和库萨伊里在教义学上是艾什尔里派；侯吉维里在教法上属哈乃斐派；他们的同时代人安沙里（1006—1089 年）属于严谨的罕百里派；卡迪里教团奠基人阿布杜·卡迪尔·吉拉尼也属于罕百里派。

当代著名的伊斯兰教学者，对苏非派都有相当

的研究，并有重要著作发表。他们关于苏非派同逊尼派和十叶派之间的关系问题，有过值得人们重视的论述。例如：纳斯尔在《三个穆斯林圣哲》（第169页）中认为，苏非派实际上是超乎“逊尼派和十叶派分歧之上”的。他说，从教法学观点看，伊本·阿拉比是个逊尼派，然而他的有关十二伊玛目问题的论文受到了十叶派神智论者的高度重视；伊本·阿拉比在《智慧的珍宝》中甚至讨论了马赫迪问题，他提出的关于马赫迪再世的条件，在时间上恰恰与十叶派传统的主张相合；伊本·阿拉比提出的一些普遍原则能为两派所共同接受。事实上，苏非派关于神秘的爱的思想，关于神光思想等等，在一定程度上是为两派共同接受的。尼科尔森在《伊斯兰神秘主义研究》的前言中，完全肯定两派与苏非派在思想上的紧密联系。他说，无可怀疑的是（正如伊本·赫尔东所指出），十叶派的伊玛目是苏非派“北极”（Qutb）思想的原型；伊玛目和“北极”的德性转化为先知的德性是不可避免的。这样，在逊尼派穆斯林中，相信穆罕默德于前世先在的思想迅速获得了基地。塔巴塔巴伊在《十叶派伊斯兰教》中更为明确地指出此点，他说，像早期的穆尔太齐赖派一样，苏非派是逊尼派和十叶派之间的思想交际的中间媒介。通常无论哪一派向另一派学习，不是通过苏非派，就是通过穆尔太齐赖派。

苏非派和两派之间的紧密联系从苏非派所宗奉的“道统”(silsila)中充分表现出来。十叶派和苏非派都承认阿里从穆罕默德那里获得了《古兰经》表义之外的隐义。对这种隐义的秘传被认为是功修者获得真知（真理）的唯一手段。因为苏非派的不同支系（或教团）总是把他们的“道统”追溯到十叶派的伊玛目，以便与阿里联系起来，即使是逊尼派的苏非把自己的道统追溯到阿布·伯克尔，他们也不否认阿里在虔诚方面的地位与作用。伊斯兰教中流传的一段“圣训”说，“我是知识之城，阿里是知识之门”,这是两派均肯定阿里在现世的精神上的权威的根据之一。

在苏非派的组织形式——苏非教团方面，法兹鲁尔·拉赫曼的《伊斯兰教》和纳斯尔的《十叶派与苏非派》中，都列举出大量事例说明十叶派与苏非派有着密切关系，即肯定有的苏非教团属于逊尼派，有的属于十叶派。如尼马吐拉希教团在十叶派世界中广为传播；波斯的奴巴哈希教团虽然属于十叶派，但力求与逊尼派取得思想上的联系；土耳其的比克塔希教团也是十叶派的苏非教团之一，特里明汉在其《伊斯兰教的苏非教团》一书中，更是明确指出教义学家阿齐兹丁·纳赛斐（？—1263 年）是个十叶派苏非，可见，苏非派不仅与逊尼派而且与十叶派有着密切关系。

六、结 束 语

神秘主义是人的精神产品，它反过来又成为人们精神生活，甚而是物质生活追求的崇高目标。随着对它的理论说明的不断发展，以及为达到此种目标而设计的神秘仪式和功课的不断充实，它对人们的神秘魅力也就愈来愈大。然而，它终究是人们可以向望而又无法折取的虚幻的花朵。伊斯兰教的苏非神秘主义正是如此。

根据我们上面对苏非神秘主义的简要介绍，大致可以做如下的小结：

第一，苏非派的神秘主义不是外在于伊斯兰教的另一种宗教教义和宗教功课。它是伊斯兰教这棵大树上生长起来的含有神秘性的枝杈。生长在这些枝杈上的叶片、花朵和果实与其他枝杈上的多少有所不同。就是说，神秘主义作为伊斯兰教自我衍生的产物，其发展与伊斯兰教既相背离、又相谐和；但其主体仍在伊斯兰教之中。

第二，仅仅从早年苏非外在的服装穿着来判断它的神秘主义是远远不够的。羊毛衣作为早年阿拉

伯民族的穿着习俗是极普通的事。只有赋予此种穿着习俗以内在的、追求精神清净、品行高尚的含义才具有意义。可以说，不是因为他们穿着羊毛衣而成为苏非。恰恰是因为他们思想上、精神上追求清净无为而穿着羊毛衣。人们往往从外部衣着来看待他们，这多少有点过于注重现象，而忽略问题的本质。今天的很多苏非在穿着上与常人已无多大区别，这说明衣着并不是决定某人是否苏非的标准。

第三，神秘主义的系统化和形而上学化、神秘主义活动的组织化和制度化，使得原来就不统一的神秘主义思潮和各大苏非的主张，更加难以统一。从而也未能形成统一的教派和统一的运动。在苏非教团普遍兴起前，苏非派只是各不相同神秘主义思潮的统称；苏非教团普遍建立后，它的神秘主义也就由各不同教团分别体现出来。

第四，苏非神秘主义，作为一种民间信仰，往往与各伊斯兰国家的官方信仰并存。它在各国的历史命运，在不同时期和不同地区不尽相同。它与官方信仰的关系是融洽还是不和，完全取决于各国当政者对这部分信众的态度，以及如何协调伊斯兰教内的这两种大同小异的信仰形态。

第五，神秘主义的教义主张，往往是少数睿智者的宠物；而神秘主义仪式，则受到苏非大众的欢迎。睿智者，作为理论家的苏非，更多地是关注神

秘主义理论的完善，其精神产品可以称得上是伊斯兰教的精华所在；而一般的苏非、特别是他们的首领或教长，作为神秘主义的实践者，更多地是关注道统的纯正、功修的进程、心灵的净化、合一的福乐。前者从理论上延续了神秘主义，后者则从实践上延续了神秘主义。

第六，苏非功修者力图追求和掌握的知识，并非教法那样外在的、公开的知识，而是教法没有涉及的那种秘传的、内在的“真理”。为达到真主的“真理”，它的唯一手段必须经过精神导师的正规指导和个人的勤奋功修。只有这样，才能使精神升华、灵魂净化。精神升华、灵魂净化，这是达到他们功修的最终目的——人主合一的基本前提。如果功修者的精神功修尚未成熟，他的心灵仍然被认为受到俗世的污染，要达到合一的境界，只能是痴心妄想。

第七，神秘主义是功修者个人身体的和心灵的修炼活动。在苏非派看来，心灵的或精神的修炼活动较之身体的修炼更为重要。无论是身体的修炼，还是心灵的修炼，都是极其艰苦的，都是肉体和心灵的苦行。这两种修炼也都具有它们的精神的含义。这种精神修炼活动，既表现为外在的、伦理的活动，又表现为内在的、心理的活动。作为外在的伦理活动，它并不是个人理性的、思辨的进程，也不是通过学习或是感觉经验取得的；作为内在的心理活动，它

似乎是人的自我脱离人的躯壳而进行的活动，其实，它并不是类似礼拜的那种外在的实践活动。换句话说，他们更重视内在的、心理的活动；这种活动纯粹是精神的。

第八，神秘主义功修者的神秘经验，他的直觉、内心感受、内见（通过心灵之眼视见真主）等等，完全是以个人的宗教经验为基础的。这一切都是功修者个人直接的感受、是他个人的感情、甚至是个人激情下的产物。这种种感受只能凭借功修者个人的表白和见证，他人无法重复，也无法予以验证。因而这种表白和见证是纯主观的，毫无客观标准。一般说来，苏非不是经历了长期而又艰巨的苦修过程，是不愿轻易做上述表白和见证的，尽管人人皆可做此表白，人人皆可做此见证。当然，也有一些狂言者会这样做，但这往往会招致同伴的抨击。

第九，功修者企求与之合一的对象，被认为是永恒的、无限的。同时，他们企望这种合一是长期的、持久的。可是，事实上，他们所能达到的狂喜、陶醉、出神的状态，则是短暂的、倏忽即逝的。即便是富有经验的精神导师，可以较为经常地处于这种合一的状态，合一的时间仍然不可能是持续不断的。显然，合一境界的出现，纯粹是一种主观的意境。尽管如此，这已是苏非求之不得的。

第十，苏非派关于人主合一以及由此而获得的

精神上的快感和福乐，对某些人来说，永远具有无穷的魅力。可是，它是人们无论应用何种方式，都是无法真正达到的。这正是神秘主义诱人的魅力所在。如果它可以为人们真正达到的话，它也就不再具有什么神秘可言了。所以，神秘主义将会在伊斯兰教内部长期存在下去，并为某些人所信仰、所遵循。

[General Information]
书名=伊斯兰教的苏非神秘主义
作者=金宜久
页数=113
SS号=10153069
出版日期=